Ediciones Síntesis
Colección Los de siempre
5

Realidad social y expresión política

Jean-Paul Sartre

JEAN-PAUL SARTRE

REALIDAD SOCIAL Y EXPRESION POLITICA

5

Traducción:
J. VERDEJA y B. VENEGAS

Diseño tapa:
ISABEL CARBALLO

Printed in Argentina - Impreso en Argentina
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

© Ediciones SINTESIS, 1976
Corrientes 1994, 1er. Piso, of. 6, Buenos Aires

INDICE

Pág.

I.
LOS INTELECTUALES Y LA REVOLUCIÓN
(*Le Point*, 1970) 11

II.
REALIDAD SOCIAL Y EXPRESIÓN POLÍTICA
(*Der Spiegel*, julio 1968) 29

III.
LA REALIDAD SOCIAL. A PROPÓSITO DE "LAS MANOS SUCIAS" (entrevista con Paolo Caruso, 1964) 53

IV.
DIÁLOGO CON DANIEL COHN-BENDIT
(*Die Zeit*, junio 1968) 73

V.
EL PÚBLICO COMO TESTIGO
(*L'Express*, 1960) 87

VI.
VIAJERO EN LA UNIÓN SOVIÉTICA
1. Hablo a corazón abierto
(*France-URSS*, 1954) 105
2. El hielo se ha roto
(*Les Lettres Françaises*, 1961) 117

VII. *Pág.*
JUVENTUD Y POLÍTICA
(*Le Nouvel Observateur*, noviembre 1964) 127

VIII.
EL PROBLEMA DEL REALISMO
(*Clarté*, marzo 1964) 149

IX.
PENSAMIENTO Y ACCIÓN
(*Cuadernos de Ruedo Ibérico*, octubre 1965) 177

X.
MINIPRAXIS DE LA LITERATURA
(*Le Monde*, junio 1971) 193

I.

LOS INTELECTUALES Y LA REVOLUCION *

* Entrevista por J. C. Garot, en *Le Point*, Bruselas, 1970.

J. C. Garot. ¿En qué sentido se podría hablar de un intelectual de izquierda hoy en día?

Jean-Paul Sartre. Ante todo, no creo que uno pueda ser un intelectual sin ser izquierdista. Existen, desde luego, hombres que escriben libros o ensayos y que pertenecen a las derechas. Pero para mí, un hombre tiene que llevar a cabo algo más que hacer uso de su inteligencia para ser un intelectual. Aquello que define a un intelectual en nuestra sociedad es, más bien, la profunda contradicción entre la universalidad que la sociedad burguesa se ve obligada a permitirle en su formación intelectual y el medio ideológico en el cual él se ve obligado a aplicarla. Por ejemplo, un doctor estudia la sangre como una realidad universal; como consecuencia, este trabajo teórico inherentemente denuncia el racismo, aunque se lo haya facultado a estudiar este universal biológico con el propósito de servir a la sociedad burguesa.

Hace cien años era posible creer en la noción burguesa de la investigación científica desinteresada. Hoy en día sabemos que tarde o temprano toda investigación científica encuentra una apli-

cación práctica. Consecuentemente, es imposible concebir un cuerpo de conocimientos que sea estrictamente no-práctico. El sociólogo norteamericano estudia medios para mejorar las relaciones entre patrones y obreros con el objeto de quitarle agudeza a la lucha de clases. Y no necesito puntualizar, por supuesto, la inmediata practicidad de la ciencia atómica.

El intelectual, luego, recibe una educación de conocimientos universales, pero en el contexto de una sociedad particular con intereses particulares y una ideología de clases —una ideología que es en sí misma particular— la cual le ha sido imbuida desde la infancia, y cuya particularidad está opuesta a la cualidad universal de su actividad social. Por encima de todo, el intelectual es dependiente en el sentido de que es la clase que manda, con su poder financiero, quien decide sobre su posición y salario.

Entonces Ud. tiene este bien peculiar individuo, un verdadero producto de la sociedad contemporánea, que se encuentra en perpetua contradicción entre, por una parte, una ideología que le viene desde la infancia y en la cual están dados los conceptos burgueses particulares, y, por la otra, la universalidad de su profesión. Si este hombre se las arregla para hallar una solución de compromiso, si se las arregla para esconderse de las cosas; si tiene éxito, por medio de alguna clase de pretexto, vacilación o búsqueda de un equilibrio, en no vivir tal contradicción en la incertidumbre, yo no lo llamo un intelectual, le considero simplemente un funcionario, un teorizante práctico de la burguesía.

Que pueda ser un escritor o un ensayista no hace diferencia alguna, porque simplemente defiende la particular ideología que se le ha enseñado.

Por otro lado, desde el momento en que él ve la contradicción y su profesión lo lleva a enfrentar, en nombre de lo universal, lo particular que hay en sí mismo (y por lo tanto en todas partes), *entonces* él es un intelectual.

J.C.G. ¿Cuáles son los criterios que definen al intelectual?

J.P.S. El primer criterio teórico proviene de su vocación: es la racionalidad. Para los intelectuales hay una rigurosa conexión entre la universalidad, que resulta de la razón dialéctica y práctica y las clases que dan soporte a lo universal. Esto es, como Marx demostró: las clases más oprimidas no pueden realizarse si no es destruyendo hasta la misma idea de clase y creando lo universal social. Luego, la universalidad no es ya más relegada a los obviamente irresponsables dominios de la ciencia, sino que es restituida a la universalidad histórico-social de los hombres. En otras palabras, el intelectual es el hombre cuyas propias contradicciones lo llevan —si él se da cuenta de esas contradicciones— a tomar la posición de los oprimidos porque, en principio, la universalidad está de ese lado. Luego, el primer criterio es qué toda irracionalidad debe ser suprimida desde una perspectiva teórica que incluye el potencial para la acción.

Desde el momento en que su razón le hace estar opuesto al racismo, por ejemplo, el intelectual se encuentra del lado de los que sufren por causa del racismo; y la única manera en que él puede ayudar es haciendo una crítica racional del racismo en sí mismo y en los hombres en general.

El segundo criterio para el intelectual debe ser el radicalismo. En la lucha entre lo irracional particular y lo universal ningún compromiso es posible, no puede consistir en otra cosa que en la destrucción *radical* de lo particular. Entonces, cada vez que hay que hacer una elección en una cuestión de partidos u otras formaciones políticas, el intelectual es llevado a elegir lo más radical, con el objeto de reconquistar lo universal. Pero el radicalismo implica riesgos. Uno de ellos es el "ultraizquierdismo"; esto es, la insistencia en la consecución instantánea de lo universal, con todas las consecuencias que tal insistencia implica: prácticas y teóricas, aunque en los hechos, más a menudo simbólicas e imaginarias.

Afortunadamente hay elementos que reprimen el ultraizquierdismo en el intelectual. Primero, se supone que el intelectual debería, y desea, arribar a su curso de acción a través de la verdad. Como una guía para la acción la verdad revela el alcance de las opciones reales; define las posibilidades reales de acción bajo las circunstancias del momento.

En este sentido la constante evaluación del alcance de las opciones reales constituye una de las restricciones en el intelectual y le impide tornar

su radicalismo en ultraizquierdismo. Es así que un intelectual nunca dirá —al menos sin caer en el ultraizquierdismo— que la revolución en Bélgica o Francia es inminente y que uno debe prepararse para una inmediata toma del poder.

La segunda restricción al ultraizquierdismo es el resultado de una nueva contradicción: la oposición entre disciplina y crítica.

Un intelectual, una vez que forma parte de una organización política, está obligado, como cualquiera, o tal vez más que cualquiera, a someterse a disciplina. Pero al mismo tiempo su propio carácter lo obliga a ser crítico. (Este es un problema para el intelectual en las sociedades socialistas también).

Las dos restricciones que le frenan contra el ultraizquierdismo —el importarle la verdad y el concernirle la disciplina— reflejan la doble contradicción que enfrenta el intelectual: la contradicción que lo empujó primero a convertirse en un intelectual y un radical, y la contradicción entre los requerimientos prácticos de su partido, y la vocación universal que lo llevó a ser miembro de éste.

De esta manera la particularidad, que despertó su radicalismo racional, nace de nuevo dentro del partido, aun cuando el partido se presente como el instrumento más adecuado para *llevar a cabo* ese radicalismo. Pero desde que la particularidad del partido está al servicio de lo universal y no en contra, (como en la sociedad burguesa) el intelectual aceptará la disciplina, permaneciendo al mismo tiempo vigilante ante los riesgos de

desviación derechista o de olvidar los objetivos a largo plazo.

Puede ocurrir que otro grupo venga a representar lo universal. Esta posibilidad ocasiona graves cuestiones, porque antes de cambiar de partido uno debe asegurarse, primero de todo y en una forma disciplinada, de que el primer partido está errado y que es apropiado unirse a otro grupo.

J.C.G. ¿Cuál es su posición con respecto a las tendencias políticas de los chinos?

J.P.S. Personalmente, no soy ni pro ni antichino; no estoy por las fuerzas llamadas maoístas ni por las otras, y esto es simplemente porque nada que haya yo leído sobre la materia me ha dado un conocimiento satisfactorio y completo de los hechos. He visto apasionadas declaraciones y alguna interpretación, pero no un análisis sustantivo; no hay referencia a lo que las autoridades chinas y la Guardia Roja han estado diciendo y escribiendo y la razón es muy simple: no tenemos información más allá de fuentes malamente interpretadas. Había un cartel en Shangai que anunciaba: "La oposición le está cortando las narices y las orejas a la Guardia Roja". La prensa occidental tradujo: "Tortura en China".

Ahora bien, parece que esta era una fórmula que quería decir que la oposición estaba tratando de humillar a la Guardia Roja. A lo sumo, el cartel nos dice que había lucha en Shangai; nada nos dice acerca de que fuera violenta o que corriera sangre. Similarmente, el comienzo de un artículo de Po Mo Jo fue traducido así: "Yo quiero revolcarme en el barro, todo mi trabajo no vale nada, me revuelco en el barro. . ."- mientras debió haber sido traducido, como lo fue por los rusos: "Entiendo que, aún a mi edad, uno debe ensuciarse las manos".

Bajo estas condiciones, me encuentro ante apasionadas —y, por supuesto, contradictorias— interpretaciones.

Tengo muchos amigos soviéticos que ven en la situación china un verdadero peligro. Es el maniqueísmo elemental de los últimos años. Por otra parte, veo análisis admirables; pero ellos carecen de una base rigurosa —en forma notable aquellos de los *Cahiers Marxistes-Leninistes*.

Parece que en una situación como ésta, donde la familiaridad con los hechos nos elude, muchos intelectuales se apresuran demasiado a elegir.

J.C.G. En vista de la falta de un real radicalismo en la revolución rusa, ¿no es responsabilidad del intelectual ejercer una vigilancia crítica a ese respecto?

J.P.S. En la medida en que podemos tener conocimiento de la evolución de la política en el mundo soviético, es obvio que el intelectual debe ser crítico e investigar los fundamentos de la práctica revolucionaria soviética.

En cuanto a mí, de lo que puedo recoger sobre la URSS, saco en conclusión lo siguiente: en 1917 la idea revolucionaria estaba encarnada en el cuerpo de Rusia. Esta corporización de la idea en el mundo implicaba necesariamente el riesgo constante de desviaciones que venían de afuera o aún de adentro.

Ciertas contradicciones aparecieron inmediatamente. Por ejemplo, la absoluta necesidad de una

rápida industrialización requirió traer a los campesinos —que nunca habían estado organizados como lo habían estado los obreros— al mundo del trabajo (industrial).

Así, la clase trabajadora era constantemente reconstituida de acuerdo con nuevos factores industriales, y el nivel de marxismo fue reducido para usarse como un instrumento de propaganda política.

El resultado fue la imposibilidad del proletariado de ejercer su dictadura, porque las condiciones de su formación habían prevenido su ejercicio efectivo del poder.

Para hacer marchar las cosas, debieron inventarse sustitutos: ventajas, recompensas, un amplio escalafón de salarios, etc. Esto era lo opuesto de la visión revolucionaria inicial: abolir la escasez y las iniquidades sociales resultantes de ella. La consecuencia de la experiencia soviética fue la creación de una considerable clase burocrática. Pero su significancia no yace tanto en la crítica abstracta que puede ser hecha de la "esencia" de la burocracia, sino en su proyección sobre la sociedad entera, desde que esta clase es a su modo un reflejo de la estructura, las personalidades de los propios trabajadores.

Por otro lado es claro que, a despecho de todo, la URSS es también el país que suprimió la propiedad privada de los medios de producción. Así, no es posible tener una actitud demasiado crítica hacia la URSS como para romper la comunicación con ella. Lo que se requiere es un cuidadoso

examen de la situación, y el intelctual —en la pequeña medida en que él puede influir sobre los acontecimientos—, debe favorecer al progreso. Esto es, debe ceñirse estrictamente a una correcta interpretación de los principios.

El intelectual difiere del político en que su teoricismo activista debe ser la garantía dada a la acción revolucionaria contra toda posible desviación.

Romper con la URSS en nombre de la pureza revolucionaria me parece una solución impropia del complejo conflicto entre disciplina y crítica. Sería una falla establecer los alcances de las posibilidades reales, que definen las oportunidades para la iniciativa en la URSS, basados en su pasado y en todo lo que ésta ya realizó.

Y eso sería falsificar la verdad —esto es, el análisis efectivo de la situación— y por lo tanto contradecir las dos cualidades esenciales del intelectual: su adhesión a la verdad y al radicalismo.

Al contrario, en cuanto ese es un país que se ha apropiado de los medios de producción, lo cual tal vez no ha ido más allá de un estadio presocialista, pero que retiene en cualquier caso el "concepto" de socialismo y, a pesar de todo, posee elementos revolucionarios, la lealtad hacia la URSS no puede ser enteramente negativa. Uno debe mantener la clase de lealtad dialéctica que definí antes.

J.C.G. ¿Constituye Cuba un polo revolucionario distinto de los polos ruso y chino?

J.P.S. Es absolutamente imposible para un intelectual no estar a favor de Cuba. Esa caótica

revolución tuvo sus momentos negativos pero la línea que ha seguido fue, y sigue siendo, radical. Es igualmente imposible no adoptar una posición de solidaridad con las relaciones que Cuba está tratando de establecer en Latinoamérica.

Por otra parte, aplicar la postura revolucionaria cubana a nuestra propia situación histórica es imposible. El modelo cubano de acción, perfectamente justificable en el contexto sudamericano, no puede ser trasladado aquí sin modificaciones.

Es así que es posible ser completamente solidario con un grupo de países revolucionarios, comprender que ellos han realizado el curso de acción más radical sin desear reproducir el mismo proceso de radicalización aquí.

Para ellos, el primer objetivo fueron las Fuerzas Armadas. Esta fue ya una posición radical, comparada a la de muchos países latinoamericanos. En efecto, muchos de los grupos izquierdistas en esos países piensan que es posible ganar hacia la izquierda al ejército, en cuanto esté compuesto por elementos populares leales. La primera inspiración radical consistió en darse clara y precisa cuenta de que en tanto el poder coercitivo del ejército no fuera quebrado, sería imposible establecer un gobierno sano. "Aún nosotros, si hubiéramos tomado el poder sobre la base de un compromiso" —me dijo Fidel— "hubiéramos sido corrompidos, a despecho de nuestras enteramente buenas intenciones".

Esta actitud con respecto al ejército fue la primera radicalización. La segunda envolvió el descubrimiento de los intereses norteamericanos por detrás del ejército. Fidel partió de la oposición

a Batista, y por el radicalismo de su acción rápidamente descubrió, por detrás de Batista, el poder del ejército, y luego, por detrás del ejército, el poder de los Estados Unidos.

Así, la lógica del radicalismo es inexorable. Los norteamericanos están chocando con una lógica similar en Vietnam.

De modo que la radicalización de Cuba fue una cosa perfecta, pero fue tal que, para nosotros los europeos, no debe servirnos como modelo o ejemplo —esto es, algo para ser repetido literal y figurativamente— sino como un paradigma dialéctico de razonamiento y radicalización.

Hay gente que ha dicho que Guevara aconsejó a Debray: "Vuelva a su país y haga la guerrilla". Esto es absurdo. Guevara nunca pudo haber dicho eso, porque él sabía muy bien que en los países industrializados la existencia de la guerrilla no es una condición para la revolución. Esto es lo que Debray explicó en una forma notable en su libro: "El castrismo es el descubrimiento de la verdad marxista para cada movimento latinoamericano, en el contexto de la lucha armada y en su propio terreno".

J.C.G. ¿No se apoya este análisis crítico demasiado en la teoría, y no condena al intelectual occidental a la inacción, en el sentido práctico?

¿Qué puede hacer el intelectual revolucionario en los países occidentales?

J.P.S.: Hay el trabajo inicial necesario de crear un análisis crítico. Hay diferentes modos de encararlo. Sería útil, por ejemplo, escribir un libro o artículo, rigurosamente objetivo y no-emocional, denunciando la estructura de mixtificación que la

tecnocracia representa, la sociedad de consumo por la que brega tal movimiento.

Es importante denunciarlos, oponerse a ellos, usar los medios masivos de comunicación, si fuere necesario, para dar explicaciones que, no importa cuán simples, no deban ser obligatoriamente vulgarizaciones.

No creo que sea competencia del intelectual formular proposiciones programáticas precisas. Esto es responsabilidad del partido revolucionario.

Pero lo que el intelectual puede hacer es redefinir ciertos principios que han sido resquebrajados hoy en día: los principios revolucionarios.

J.C.G. ¿Es esta suerte de desmitificación teórica posible apartada de la acción?

J.P.S.: Desmitificación teórica y acción son una sola cosa; es imposible desmitificar excepto en nombre de un grupo de gente que está al mismo tiempo envuelta en la acción práctica.

Por eso es que digo que una de las dificultades del intelectual es que los miembros de los partidos no lo quieren mucho, porque, como buenos políticos que son, ellos tienen una tendencia a elegir posibilidades que algunas veces los hacen desviar de la línea radical.

El intelectual está por lo tanto enfrentado a la dificultosa y contradictoria tarea de afirmar principios al servicio de gente que, como él, necesita la universalidad, pero que no se da cuenta, posiblemente, de la medida en que la desviación puede comprometer el futuro.

J.C.G. Pero, ¿qué acción específica debería proponerse el intelectual?

J.P.S.: A eso iba. Primero, el intelectual debe

en conexión con el grupo que él representa, tratar de *repensar*, como lo hace Gorz, como lo hace el Partido Comunista Italiano, la idea de revolución. Es especialmente importante ver si aquello a lo cual estamos enfrentados es este único dilema: revolución contra reformismo, siendo el reformismo el abandono de la revolución por una política de colaboración de clases, y revolución, como fue definida hace 50 ó 60 años, imposible de ser realizada de la misma manera y no constituyendo, en nuestros países, una realidad inmediata.

Desde esta perspectiva, trabajos como el de Gorz son indispensables. No es suficiente *decir* que uno es revolucionario para *ser* revolucionario. El problema hoy en día es saber qué significa revolución. Conocemos el objetivo: sustituir la presente sociedad por una sociedad sin clases a través de la dictadura de la clase trabajadora sobre los restos (bastante destruidos pero todavía vivos) de las clases previamente dominantes.

El problema es, entonces, no establecer qué es la revolución sino cómo aproximarse a ella. ¿Cuál podría ser la posición teórico-práctica del revolucionario? En Francia, la creación de una unión de las izquierdas alrededor de un programa común. Este es el trabajo esencial. No debemos creer que el radicalismo consiste en rechazar todas las fuerzas de izquierda so pretexto de que están terriblemente divididas y que frecuentemente representan intereses heterogéneos.

Consiste, al contrario, en crear esta única posibilidad de lucha.

Pero el intelectual no es un político. El debe ejercer presión por un programa y hacer un es-

quema general amplio de los lineamientos; pero no debe encontrarse envuelto en la definición de detalles precisos y concretos.

J.C.G. ¿Es nuestra sociedad capitalista suficientemente transformable por la unión de los partidos izquierdistas tradicionales de manera en que se pueda elegir esta solución en lugar de la lucha revolucionaria? ¿Es necesario elegir entre la sociedad capitalista transformable y la acción radical? ¿Dónde está el umbral que no deberíamos cruzar en esta esperanza en la transformación de la sociedad capitalista?

J.P.S.: En mi opinión, hace tiempo que ese umbral ha sido cruzado. El trabajo de la izquierda —y ella no lo sabe— es crear una situación revolucionaria por medios que son al principio casi legales —esto es, por medio de la huelga, el voto. Si la izquierda francesa pone sus manos en el poder, en ese momento se encontrará con una situación revolucionaria; no cara a cara con la burguesía francesa, sino cara a cara con el imperialismo norteamericano.

J.C.G. En Francia los políticos izquierdistas tienen miedo de ofender a la burguesía y no encaran más que débiles racionalizaciones que son concesiones al Partido Comunista. De modo que no han ido muy lejos con respecto a la acción. Ellos tratarán de llegar al gobierno y resignarán el poder si son democráticamente derrotados. ¿Es esto una perspectiva?

J.P.S.: No. Lo que pienso es precisamente esto: Que tan pronto como ellos comiencen algo, entrarán en conflicto —al principio local, pero pronto internacional. Las situaciones revolucionarias son

actualmente creadas más por la derecha que por la izquierda: la contrarrevolución aparece donde el pueblo sólo desea una reforma pacífica.

Tomemos por ejemplo Grecia: yo no diría que los griegos son particularmente revolucionarios: sólo deseaban la maquinaria de la democracia. El más bravo de entre ellos esperaba deponer al rey con el objeto de establecer una verdadera democracia burguesa. Aún esto fue imposible porque inmediatamente los Estados Unidos fabricaron un golpe de estado.

Grecia no está lejos de nosotros, de modo que no podemos decir: "Aquí no puede pasar". Ya habíamos pensado eso en Polonia, en 1939, ahora en Vietnam; pero con Grecia, uno realmente se da cuenta de que verdaderamente puede suceder aquí.

II.

REALIDAD SOCIAL Y EXPRESION POLITICA *

* *Der Spiegel*, Julio 1968.

Spiegel: A fines de mayo el Estado degaullista parecía encontrarse frente al derrumbe. A fines de julio este poder parecía ser más fuerté que nunca. En las elecciones parlamentarias los degaullistas obtuvieron 116 asientos más. ¿Cómo explica Ud. este cambio sorprendente? ¿Es la izquierda la responsable de ello? ¿No cumplió su tarea?

Sartre: Esto depende de qué izquierda se esté hablando. Si se trata de los partidos, grupos y hombres, que representan la izquierda "política", entonces la respuesta es: Sí, no cumplieron la tarea.

Pero existe todavía otra izquierda, a la cual quisiera designar como la izquierda social y a la cual se le podía ver en el mes de mayo en las empresas en huelga, en las facultades ocupadas y en las demostraciones callejeras. Esta izquierda ha cumplido su tarea plenamente: Ella ha ido tan lejos como le fue posible y finalmente sólo fue vencida porque sus "representantes" la engañaron.

Spiegel: ¿Esto lo sorprendió a Ud.?

Sartre: No, esto no constituye nada nuevo. Desde mediados del siglo pasado persiste en Francia una diferencia esencial entre la realidad social y su forma de expresión política. Coexisten dos imá-

genes del país, sin aunarse: Una de las imágenes se perfila conforme al resultado de las elecciones; la otra, que está mucho más profundamente arraigada, sólo aparece como un relámpago con ocasión de movimientos populares espontáneos. Que ambas imágenes jamás coinciden entre sí, se ha visto en el año 1936 con ocasión del Frente Popular: Los trabajadores debieron inventar entonces las ocupaciones de las empresas y desencadenar un movimiento huelguístico sin precedentes, a fin de obtener que el movimiento político tomase forma, la cual llevó posteriormente una fuerte mayoría de izquierdistas al Parlamento. El entonces Premier, el socialista León Blum, el cual fue llevado al poder por medio de esta ola, hizo por lo demás todo lo que pudo para frenar este movimiento de masas.

Spiegel: Entonces el famoso Frente Popular de 1936 ¿ya constituía en el fondo un mal ejemplo?

Sartre: En el año 1936 existía, por lo menos una coincidencia entre el voto de los electores y la acción. Pero ocurre —y eso lo hemos experimentado ahora en Francia— que esta coincidencia no existe. Y eso debido a que los trabajadores, o los pertenecientes a las clases medias, sólo pueden ocupar una posición radical durante la acción.

Si se comete el error o se acude a la astucia de reducir su movimiento a una elección entre los aparatos políticos, condenan eventualmente en las cabinas de votación lo que acaban de hacer en la calle. A esta Francia, que en mayo trató de encontrar su "imagen social" más allá de todas las mentiras con las cuales se le colmó, a esta Francia que recién había inventado algo nuevo y que tomó conciencia de sí misma directamente contra el poder policial de la potencia estatal, se le impuso nuevamente en forma repentina su antigua "imagen política".

Spiegel: Ud. quiere decir la del Partido Comunista, de la Federación de Izquierda, del PSU y sus rencillas políticas.

Sartre: Sí, se trata allí de métodos tan calificados, que los candidatos de la Izquierda ni siquiera se han dado el trabajo de modificar siquiera una palabra en los discursos que pronunciaban desde hace 10 años.

En la Derecha política, uno o dos candidatos admitieron "que algo había ocurrido, que debía ser tomado en cuenta". En la Izquierda se actuaba como si el movimiento de mayo jamás hubiera tenido lugar. De todos modos se trataba de que el movimiento se olvidase lo más rápidamente posible.

Incluso leí en un afiche comunista la frase extraordinaria: Vote por el Partido Comunista, que ha hecho esto y aquello y "que ha evitado la guerra civil". Ya resulta fantástico cuando se tiene que llegar a confesiones tales.

Spiegel: En tiempos pasados Ud. frecuentemente ha expresado reservas frente a la política del Partido Comunista. A pesar de ello Ud. lo ha considerado como el partido revolucionario de la clase trabajadora. ¿Los resultados de mayo, en Francia, lo han movido a modificar su punto de vista?

Sartre: Yo soy de la opinión que el Partido Comunista ha tomado una actitud en esta crisis, que no era de modo alguno revolucionaria y que por lo demás no era ni siquiera reformista.

El Partido Comunista y la CGT (sindicato comunista) por de pronto hicieron todo lo posible para reducir las exigencias de la clase trabajadora a simples "exigencias de sueldo", que ciertamente eran justificadas, induciéndola luego a dejar caer su demanda con respecto a la transformación de las estructuras sociales. Luego siguieron de inmediato las huellas de de Gaulle cuando éste hablaba de elecciones parlamentarias. El Secretario General del Partido Comunista, Waldeck Rochet, manifestó de inmediato: "Jamás hemos pedido otra cosa".

El Partido Comunista se encontraba entonces en complicidad objetiva con de Gaulle: Ellos se prestan mutuamente un servicio al exigir elecciones parlamentarias.

Ciertamente de Gaulle calificó al Partido Comunista como el enemigo principal, calificándolo conscientemente de un modo falso como aquella organización que fue la responsable de los "disturbios de mayo". Pero esto constituía también una posibilidad de proporcionarles nuevamente a los comunistas un cierto tipo de prestigio. Y de Gaulle tenía todo el interés de hacerlos aparecer como los instigadores principales de la revuelta, ya que los comunistas se comportaban como los adversarios "leales" resueltos a atenerse a las reglas del juego, o sea comportarse como adversarios poco peligrosos.

Spiegel: ¿Ud. está de acuerdo con el juicio de que el Partido Comunista de Francia se haya comportado en esta situación como un movimiento socialdemócrata?

Sartre: Creo que uno debe cuidarse de las etiquetas y de los juicios simplificadores. La aseveración de que el Partido Comunista "se ha transformado en un partido socialdemócrata" no contribuye en nada a la comprensión de su posición. Resulta mejor tratar de encontrar una explicación de por qué los comunistas estuvieron de acuerdo con las elecciones, a pesar de que sabían que se enfrentaban con una derrota, una derrota...

Spiegel: ...la cual quizás ni siquiera esperaban.

Sartre: ...la cual quizás no esperaban que fuera de esta magnitud, pero de la cual estaban completamente seguros. Según mi opinión ellos se sometieron a las elecciones porque éllos no quisieron, a ningún precio, conquistar el poder, y ello por dos razones.

La primera razón es que la Izquierda no habría estado en la posición de mantener las promesas que los trabajadores de Francia le habían arrancado a los empresarios y al Gobierno. La Izquierda de ningún modo estaba lista para ello y el Partido Comunista no quería asumir la responsabilidad por el aumento de los precios, por la desvalorización, por la crisis del comercio exterior que se presentarán inevitablemente en algunos meses. ¡Que los gaullistas se saquen el lazo!

Pero estas catástrofes solamente nos amenazan porque los empresarios quieren mantener el sistema de las utilidades. ¿Por qué un gobierno socialista o comunista no debiera considerar, en caso que alcance el poder, una política económica totalmente distinta? ¿Por qué un Gobierno tal no debiera realizar una revolución verdadera?

Y aquí llegamos a la segunda razón para la negativa de los comunistas de tomar el poder: Porque desde hace 40 años han elaborado en forma

muy perfecta la teoría de la revolución en los países en desarrollo, pero jamás se han preocupado de la revolución en los países industrializados, "adelantados".

En un país industrial altamente desarrollado, el nivel de vida es relativamente elevado, pero la economía es muy frágil. Ella descansa en una organización técnica tan múltiple, que la falla de algunos elementos puede bastar para paralizar toda la maquinaria. Esta economía depende también de la red de las relaciones del comercio exterior.

En la mayoría de los países adelantados la agricultura ya no suministra todos los productos que necesita la población. Hay que obtener los productos alimenticios en el extranjero y exportar bienes para poder pagarlos.

Ya no existe independencia absoluta. Ya no se puede cerrar las fronteras, como lo hizo la Unión Soviética a principios de su existencia, alimentar a todos los ciudadanos por medio de los campesinos propios y reflexionar acerca de los problemas del "socialismo en un país".

En Francia no podrá ocurrir jamás la revolución, como ocurrió en Rusia en el año 1917. Pero esto no significa que la revolución en Francia sea imposible. Sólo se trata de encontrar nuevas formas de lucha y averiguar cómo podría estar constituida la organización de un poder estatal revolucionario en la sociedad neocapitalista, es decir la llamada sociedad de consumo.

Spiegel: ¿Por qué jamás se ha llevado a cabo una investigación de esa índole?

Sartre: Porque los partidos comunistas del Occidente, y especialmente el Partido Comunista en

Francia, han sido adiestrados desde 1945 por parte del stalinismo para que no conquisten el poder.

El mundo se subdividió en Yalta, esta división fue buena y los soviéticos quisieron atenerse al tratado concertado. A los comunistas occidentales, entonces, se les impuso no ir "demasiado lejos".

Todas las personalidades, que habían tratado dentro del P.C. de aprovechar las ventajas que los comunistas habían alcanzado por su comportamiento admirable durante la guerra, todos los comunistas que habían tratado de implantar formas más revolucionarias, todos los comunistas que invitaron a los trabajadores a mostrarse belicosos, fueron llamados al orden por el partido, condenados al silencio y expulsados. Justamente porque la meta del Partido no consistía en realizar la revolución.

Spiegel: Ud. habla de la influencia de la Rusia staliniana en el comportamiento del Partido Comunista de Francia. Pero la influencia del sucesor de Stalin quizás no haya sido inferior. También después de Stalin el Partido Comunista ha señalado frecuentemente, por ejémplo, el "aspécto progresista" de la política exterior del Genéral dé Gaulle.

Sartre: Eso es. Estoy seguro: A los soviéticos les era muy desagradable que de Gaullé atacasè tan violentamente al Partido Comunista, pero seguramente se sintieron muy aliviados que de Gaulle haya quedado finalmente en el poder.

A este respecto, sin embargo, debe énfréntarsè una ambigüedad. Es seguro que la política exterior de de Gaulle favorece, por lo menos aparentemente, a los estados socialistas y al Tercer Mundo. Pero éste es un aspecto puramente vérbal.

Yo no le echo en cara a de Gaulle lo que dice, por ejemplo, acerca del imperialismo americano. Pero le echo en cara que no haya colocado a Francia en una posición que la capacite para realizar verdaderamente la política de la independéncia que él define.

Ciertamente: Los organismos directivos de la NATO ya no se encuentran en Francia, pero seguimos perteneciendo a la Alianza Atlántica. El Gobierno francés desentierra el hacha de guerra contra el dolar, pero las inversiones americanas en Francia siguen creciendo y, como lo sabe todo el mundo, también en las industrias claves, como la electrónica, que son decisivas para el desarrollo de nuestra economía.

Spiegel: ¿Entonces, la política exterior "progresista" de de Gaulle constituye solamente una fachada?

Sartre: Sí, y esto lo debiera decir el Partido Comunista. Si no lo hace, se debe a que él mismo carece de política exterior y prefiere dejarse arrastrar en este aspecto por la Unión Soviética.

Pero se comprende muy bien que la Unión Soviética, sin por lo demás hacerse ilusiones acerca de la política exterior "progresista" de de Gaulle, prefiere que en Francia permanezca en el poder un general salido de la burguesía, cuya posición le es al fin y al cabo de utilidad. Y ella prefiere a este general antes que a un Waldéck Rochet. Porque un comunista se toparía con una mayor resistencia si quisiera realizar una política que corresponda a los intereses de la Unión Soviética.

Spiegel: Quizás el Partido Comunista de Francia no se podía comportar de otra manera, durante la crisis de mayo, a como lo hizo, porque los trabajadores ya no son revolucionarios. Estos trabajadores en verdad estaban listos a declararse en huelga a favor de exigencias puramente profesionales, pero no para acompañar a los estudiantes en su ataque a fondo al orden social.

Aquí se reencuentran las ideas de Herbert Marcuse acerca de la integración progresiva de la clase trabajadora en la sociedad de consumo. Marcuse habla de la "no-libertad confortable". El es de la opinión de que la fuerza de choque sólo puede provenir de los estratos marginales de la sociedad: de los estudiantes, de los cesantes, de las minorías sociales, quizás de los negros en los Estados Unidos. ¿Comparte Ud. esta concepción?

Sartre: En este aspecto no estoy enteramente de acuerdo con Marcuse. Antes que nada debe definirse qué es lo que hay que entender bajo "movimiento revolucionario". Primeramente se trata, desde luego, de un movimiento en el cual los hombres tienen por lo menos una voluntad en común, si no una ideología, para romper con el sistema en el que viven. Se trata además de la conciencia de la necesidad de encontrar nuevas formas de lucha y de resistencia contra la violencia. Pero esto presupone también que este movimiento tenga a lo menos la posibilidad teórica de llevar a cabo la revolución.

En Francia hay 700.000 estudiantes. No veo en absoluto cómo podrían lograr arrancar este poder a la burguesía o a los padres o a quien fuere, si no se unen a ellos los trabajadores.

Spiegel: Pero los estudiantes pueden constituir la mecha,

Sartre: Lo fueron también. Pero esto es todo y ellos están incluso completamente conscientes de ello.

Pero para tener una posibilidad de llevar a cabo la revolución, se debe estar en condiciones de poder oponerle al poder existente un poder contrario. Considerando el aparato represivo de las clases propietarias, del Gobierno y del Ejército, el único poder contrario que puede ser eficiente es el de los que producen, es decir, los trabajadores.

El arma de los trabajadores —la única arma, pero arma absoluta— es la negativa de suministrarle a la socidead los productos necesarios. Todo el sistema es paralizado entonces.

Spiegel: Arma absoluta, pero sólo si se está decidido a utilizarla.

Sartre: Ciertamente sólo se puede llegar a la ruptura cuando el que produce acepta la lucha. Si en cambio, se declara que la clase trabajadora, que es la única clase productiva, es suspendida en su calidad de fuerza revolucionaria dentro de la "sociedad de consumo", jamás se llegaría nuevamente a una revolución dentro de ese orden social.

Yo sé que Marcuse llega a esta conclusión. Pero creo que esta conclusión fue refutada por los sucesos ocurridos en Francia. Al fin y al cabo, no debe olvidarse que los estudiantes no estaban solos. Diez millones de huelguistas les siguieron. Ciertamente no desde el primer día, y tampoco hasta el final, pero lo bastante rápido y lo bastante lejos para que los trabajadores y ellos mismos se admirasen.

Sin haberse puesto de acuerdo entre ellos, fueron atraídos a un movimiento que espontáneamente se hizo cada vez más radical y que finalmente culminó en una nueva exigencia: por dignidad, soberanía y poder.

Los trabajadores se arrojaron a la lucha con una sensación enteramente nueva de libertad, pero sin comprender siempre qué es lo que les ocurría. La prueba para ello es que cuando les fue concedida la palabra, cuando se les exigió que emitiesen un voto, le dieron su voto a de Gaulle o por lo menos muchos de ellos así lo hicieron.

Encontramos aquí de nuevo la diferencia de la cual hablaba anteriormente: entre una sociedad política enteramente tranquila, la cual hemos vuelto a encontrar ahora, después de las elecciones, y una realidad social de la violencia que se manifestó en mayo.

Durante la acción todo era claro. Pero cuando se exhortó a los trabajadores a designar sus deseos con un nombre, contestaron: de Gaulle.

Esto es clásico. Pero lo importante es que haya existido una acción que todos habían considerado como increíble. Si ella se ha realizado esta vez, puede volver a ocurrir y eso debilita el pesimismo revolucionario de Marcuse.

Spiegel: Pero en Alemania no existe una unión entre las "minorías actuantes", en especial los estudiantes y las masas trabajadoras. La mayoría de los trabajadores enfrentan el movimiento de los estudiantes socio-revolucionarios en forma inamistosa. También en Francia esta unión no parece ser fácilmente alcanzable.

Sartre: Eso es cierto. No se puede sostener que la masa de los trabajadores franceses miraba en for-

ma benevolente al movimiento estudiantil. Lo que ocurrió, era mucho más complicado.

Por de pronto los estudiantes iniciaron la lucha solos. Y entonces se realizó la gran manifestación del 13 de mayo de la Place de la République hasta la Place Denfert-Rochereau, en la cual tomaron parte las organizaciones de trabajadores. Pero los trabajadores estaban muy fuertemente controlados por el sindicato CGT, orientado en forma comunista. La CGT quería limitar los contactos entre los trabajadores y los estudiantes e impartió muy rápidamente la orden de disolver la manifestación.

Mientras tanto, hubo algunos contactos: en la tarde del mismo día se encontraron estudiantes y trabajadores jóvenes en el Champ de Mars para discutir entre ellos. Pero ellos no hablaban el mismo idioma y se miraban con admiración, sin entenderse.

Spiegel: O sea, un fracaso.

Sartre: ¿Pero qué ocurrió después? Uno o dos días más tarde trabajadores jóvenes ocupaban sus fábricas y desencadenaban un movimiento huelguístico que se extendía a través de todo el país. Ellos lo hicieron por cuenta propia, para sí mismos, sin una unión consciente con los estudiantes.

Pero resulta claro que la manifestación en común fue el origen de su acción. Los estudiantes fueron la mecha que encendió un movimiento, el cual se expandía ahora sin ellos. Nuevamente intervino la CGT en todas partes para evitar el intercambio de opiniones entre estudiantes y trabajadores. Esto correspondía a la política del Partido Comunista, que consistió siempre en separar a los intelectuales de los trabajadores: Se fundaban células en La Sorbonne, en los barrios de trabajadores y en las fábricas, pero jamás células en las cuales se podían encontrar juntos trabajadores y estudiantes.

En todo caso, era muy difícil el intercambio de ideas a nivel de la discusión: Las personas que no son originarias del mismo estrato social, jamás tienen algo que decirse entre ellas, solamente pueden hacer algo en común. Debido a ello se crearon durante el mes de mayo las únicas relaciones positivas en los "comités de acción revolucionaria", que se originaron en numerosas localidades.

Estos comités no se imponían la tarea de discutir, sino de actuar. Ellos se pusieron a disposición de los trabajadores en huelga y les proporcionaban lo que necesitaban, como por ejemplo productos alimenticios. Y tomaban parte en los piquetes de huelga frente a los portones de las fábricas. Allí se podían desarrollar entonces las discusiones, porque anteriormente se había realizado una acción en común.

Hoy en día las huelgas se terminaron, ya no existe una unión común entre el movimiento estudiantil y los trabajadores. Pero lo que se desarrolló en mayo, de modo alguno lo considero como un fracaso. Porque se conservaron las relaciones que se crearon dentro de los comités de acción. Conozco mucha gente joven que sigue reuniéndose con los trabajadores o empleados, con los cuales lucharon durante el movimiento huelguístico.

El muro, que separa a los intelectuales de los trabajadores, no se derrumbó, pero quedó demostrado que se puede provocar su derrumbe en el curso de una acción en común.

Spiegel: Lo que llama especialmente la atención en el movimiento francés de mayo, es su carácter "anarquista liberal". ¿Cree usted que este carácter se vuelve a encontrar en los movimientos que se realizan en otros países? ¿Y que se puede hablar de una revolución contra toda la civilización moderna, tanto en los países socialistas como también en los países capitalistas?

Sartre: No creo que se puede generalizar este concepto del "movimiento anarquista liberal". Me parece que él está muy adaptado al Occidente y especialmente a Francia, en donde se apoya en una fuerte tradición anarquista.

No se puede colocar a un mismo nivel el orden social de los países socialistas, a los cuales quisiera señalar como "sociedades de producción", con nuestra "sociedad de consumo" occidental. Los problemas en estos países no son los mismos y por lo tanto la lucha de los trabajadores adopta también formas diferentes entre sí.

Pero a ambos tipos de sociedades diferentes parece ser en común lo siguiente: ni en una, ni en la otra, "existe" el hombre como un individuo libre y responsable. Esto no quiere decir que se le niegue en todas partes la posibilidad —como a los negros en los Estados Unidos— de incorporarse al orden social. No, esto es mucho más amplio.

Spiegel: ¿Resultaría entonces que, por ejemplo, el ciudadano francés no es libre?

Sartre: En primer lugar es un consumidor, pero un consumidor "manejado", al cual no se le deja elegir lo que desea consumir, y al cual simultáneamente se le hace creer que ejercé su libêrtad,

adquiriendo los mismos productos que todos los demás.

He leído en una revista para mujeres la siguiente frase extraordinaria en un aviso para trajes de baño: "Atrevido o discreto, pero cada vez más usted misma". Dicho de otra manera: "Compre como todo el mundo, para ser como nadie". En esto consiste el manejo.

El ciudadano francés también es un productor, pero en este aspecto el distanciamiento es aún mucho más claro. A cada nivel, sea trabajador, empleado ejecutivo o estudiante, su destino se le escapa totalmente. Jamás es sujeto, sino objeto. Sin consultarlo, se le ha fijado desde fuera el sueldo que ha de recibir o el examen que ha de rendir. Se le ha colocado sobre rieles, pero no es él el que maneja los desvíos.

Lo mismo ocurre en los países socialistas con la diferencia, sin embargo, que la meta ya no es más el consumo, sino que "la producción por la producción". La máquina gira por sí misma y el individuo ocupa su lugar en este proceso. Este lugar resulta rigurosamente de las exigencias de un "plan", que le parecen ser abstractas, y en cuya elaboración él no ha tomado parte. En Checoslovaquia, por ejemplo, desembocó una revuelta contra el sistema deshumanizante de la producción por la producción en una exigencia por libertad.

Spiegel: Después del movimiento de mayo, en Francia, todo el mundo dijo, y el Gobierno lo ha admitido en cierto modo, que "ya nada podría ser como lo era antes". El General de Gaulle ha hablado incluso en la televisión de un orden social que no debiera ser "ni capitalista ni socialista",

sino que descansara en la "participación". ¿Cree usted que en verdad pueda ser creado un nuevo sistema en Francia?

Sartre: Como siempre, el Gobierno hablará de reformas, pero no realizará reforma alguna que cambie algo verdaderamente. La palabra "participación" en boca de Pompidou y de de Gaulle no quiere decir cosa alguna. Naturalmente podemos imaginarnos una "participación" verdadera que proporcionaría a los trabajadores un poder de decisión real en las fábricas.

Pero este tipo de participaciones siempre serán desechadas por los empresarios y de Gaulle tampoco quiere oír nada al respecto. Así se inventará una "participación" falsa que no limitará en nada los poderes de los empresarios, así más o menos como los "comités de empresas" creados en el año 1945, que no fueron totalmente inútiles, pero no cambiaron cosa alguna dentro del sistema.

Por otra parte bien pudiera ser verdad que en Francia las cosas jamás volverán a ser como antes, y esto debido a dos razones: La primera razón es que la juventud fue politizada irrevocablemente, no sólo los estudiantes, sino también los liceanos. Niños de 10 años de edad, que tienen hermanos y hermanas mayores, ya saben después de las experiencias de mayo por qué no desean más este orden social.

Existe en esta gente joven, e incluso en estos niños, una tendencia notable hacia las acciones violentas en las cuales no se trata en modo alguno de un capricho, sino de una clara representación de lo que ellos esperan: Se les encierra en una contradicción. Por un lado ellos sienten que sólo

tienen una escasa posibilidad de incorporarse en el orden social porque van a toparse con toda una serie de obstáculos que se establecen en el sistema educacional para que sólo una pequeña elite alcance la cumbre. Por otro lado, les repugnan de antemano las ocupaciones que podrían conquistar, una vez que hayan vencido estos obstáculos, porque en estas ocupaciones serán puros objetos, herramientas de un sistema que lo ha "especializado" para una tarea precisa.

La gente joven comprende esto muy rápidamente y debido a ello hoy en día hace su aparición una generación inesperada de revolucionarios diezañeros.

Spiegel: Pero en los trabajadores jóvenes no creemos que podría existir una conciencia tal.

Sartre: En los trabajadores jóvenes ocurre absolutamente algo similar. Naturalmente no se encuentran frente a los mismos problemas de los estudiantes, pero empiezan a comprender que las alzas de salarios, por las cuales lucharon sus padres —y que les han proporcionado esenciales ventajas materiales: automóvil, televisor, máquina lavadora— no constituyen la única llave para la liberación de los trabajadores. También ellos exigen hoy en día autoridad sobre su trabajo y sobre su vida.

La segunda razón, por la cual todo ya no será enteramente como lo fue antes: Las alzas de salarios otorgadas rompieron el precario equilibrio de la economía francesa. Los empresarios no dejan de tener razón desde su punto de vista, cuando afirman que la economía no puede soportar esta nueva

carga. Dentro del sistema actual en verdad no lo puede.

Resulta imposible sostener tanto las utilidades de los empresarios y el nivel actual de precios, como también la capacidad de competencia de las empresas francesas dentro del Mercado Común. ¿Pero quién piensa en verdad en eliminar las utilidades?

Por lo tanto, se defenderá la posición de la industria de exportación, lo mejor que se pueda, mediante subvenciones o franquicias tributarias y se le quitará nuevamente a los trabajadores lo que se les ha dado, mediante alzas de precios.

Pero los trabajadores se darán cuenta de ello. Ellos comprobarán que su poder de compra, después de que durante algunos meses haya estado subiendo, volverá a caer al mismo nivel de antes o incluso debajo de él. Ellos no lo aceptarán fácilmente. Es muy probable que vuelva a aparecer el poder de las fuerzas sociales reales detrás del cuadro político falso que las elecciones han proporcionado.

Spiegel: Los jefes de la Izquierda política, tales como François Mitterand, Guy Mollet, Waldeck Rochet, no se encontraban encabezando el movimiento de mayo, eso es lo menos que se puede decir. ¿Cree usted que un nuevo movimiento revolucionario, independiente de los partidos antiguos, pueda surgir de esta crisis y que resulte más beligerante que éstos?

Sartre: Los comunistas siempre han tenido el punto de vista —y esto era correcto hasta hoy en día— que los movimientos revolucionarios, que pretendían encontrarse a la izquierda del Partido

Comunista, dividen en verdad la clase trabajadora y que estos movimientos finalmente se ubican siempre "en forma objetiva" a la derecha del Partido Comunista.

Si hoy en día se quiere discutir acerca de este punto, se plantea mal este problema de acuerdo a mi opinión. Uno no debe preguntarse si se está ubicado a la derecha o a la izquierda del Partido Comunista, sino si uno se encuentra en verdad en la Izquierda.

¿Quiénes se encontraban en mayo en la Izquierda? Seguramente no fueron Mitterand y Guy Mollet. Ellos solamente quisieron aprovechar la ocasión de llegar al poder. Ellos no trataron de comprender qué es lo que había fundamentalmente de nuevo en la situación planteada.

En la Izquierda seguramente no se encontraba el Partido Comunista. El hizo todo lo posible para frenar este movimiento. El obtuvo que el movimiento desembocara pasivamente en elecciones. Los comunistas atacaron y ofendieron discretamente a aquellos estudiantes más belicosos. "Humanite", órgano central del PC, solamente protestó en pocas líneas cuando el Gobierno prohibió aquellos "grupitos" que se encontraban en el origen de todo el movimiento. En vez de estas experiencias, estoy convencido que todos los jefes actuales de la Izquierda no van a proponer cosa alguna dentro de diez años. Tampoco veo qué peligro podría presentarse si se forma un movimiento revolucionario fuera del Partido Comunista y a la izquierda de éste.

Creo, incluso, que esto es inevitable y que allí reside la única posibilidad de "soltar" la política

del Partido Comunista. Debe facilitárseles a los verdaderos revolucionarios, que se encuentran todavía dentro de este partido, que puedan hacer oír su voz y realizar una nueva orientación del partido.

Spiegel: Que la crisis francesa haya preocupado de tal manera a la opinión pública mundial, reside en el hecho de que algo similar jamás había sucedido aún en una sociedad industrial moderna. Uno se pregunta ahora: ¿Descansa esa crisis en suposiciones históricas y sociales, que representan una manera de ser especial francesa? ¿O es posible una explosión similar en otros países desarrollados, por ejemplo en Alemania?

Sartre: Yo estoy convencido que lo mismo puede ocurir en Alemania. Muchas de las ideas, por las cuales estaban influenciados los estudiantes franceses, provenían de los estudiantes socialistas en Alemania, ante todo la idea de que el movimiento estudiantil jamás puede llegar muy lejos si no crea una unión hacia el movimiento de trabajadores.

Usted ha dicho que una tal unión en Alemania sería casi imposible. Pero esto también se ha considerado como imposible en Francia. Sin embargo, se realizó una unión de esta naturaleza, a pesar de inmensas dificultades y antes de que las cosas hayan avanzado mucho.

No veo razón alguna para que el mismo fenómeno no se presente algún día en Alemania. Yo diría incluso al contrario.

En Francia se comprobó: Los trabajadores, que exigían con la mayor energía "poder laboral", control sobre la dirección de las empresas y verdadera

participación en las decisiones que afectan su vida, no pertenecen a las capas profesionales bajas, sino que ya tienen un nivel de vida relativamente elevado y han alcanzado una calificación profesional relativamente elevada.

Ahora bien, la masa de los trabajadores alemanes tiene un nivel de vida más elevado que los franceses. Los trabajadores alemanes participan en una mayor medida en el bienestar de la "sociedad de consumo". Quizás esto los conduzca a tomar conciencia de los límites del bienestar y del distanciamiento que un tal bienestar contiene en sí. El movimiento francés, que nadie había previsto, destapó de todos modos algo que a mí me parece ser muy importante: es decir, que ninguna burguesía que se encuentre en el poder, se puede sentir segura, desde ahora, de que no ocurra una "sorpresa espantosa".

Spiegel: ¿Ninguna burguesía, ni la francesa, ni la alemana? ¿Qué opinión tiene usted del régimen actual en la República Federal?

Sartre: La República Federal es el país de Europa que más se parece a los Estados Unidos. Usted sabe que yo no amo mucho al sistema americano y por lo tanto, me duele bastante que Alemania se encamine por esta senda. Es la senda del confort socialdemócrata.

Pero yo no miro al futuro alemán en forma pesimista, pues compruebo que existe ahora una Alemania joven que cuenta con toda mi simpatía: la Alemania de los estudiantes socialistas y también, aunque todavía son poco numerosos, la de los trabajadores jóvenes que no aceptan más el sistema actual.

Spiegel: Pero estas fuerzas no han sido relevantes hasta ahora y no se ve cómo vayan a serlo.

Sartre: Yo no afirmo que ellos van a conquistar el poder mañana, pero estoy absolutamente convencido de que se sentirán cada vez menos aislados. Porque, en verdad, hoy en día forman parte de un gran movimiento internacional.

El nacimiento de un verdadero internacionalismo me parece ser el acontecimiento más importante de estos últimos años. Antes se hablaba frecuentemente de internacionalismo. Pero cuando —por ejemplo, después de la Comuna de París— se masacraban decenas de miles de trabajadores, no se realizaba manifestación alguna y no existía huelga solidaria alguna fuera de Francia.

Hoy en día, las revueltas en un país encuentran su eco en el extranjero casi en el mismo día. Hace dos semanas, por ejemplo, los estudiantes de la Universidad de California, en Berkeley, se han hecho apalear en las calles. Ellos querían expresar su solidaridad con los estudiantes y trabajadores franceses.

Quizá los estudiantes revolucionarios en la Alemania actual se sientan aislados. Pero ellos saben que no lo están en el mundo y que cuentan con aliados en Praga, en Nueva York, Belgrado, París, San Francisco, Milán, en todas partes.

Muchas de las ideas revolucionarias de los estudiantes franceses vinieron de Alemania. Ellas van a volver nuevamente allí, desde Francia o desde cualquier otra parte.

III.

LA REALIDAD SOCIAL. A PROPOSITO DE "LAS MANOS SUCIAS"*

* Entrevista con Paolo Caruso, 1964.

Pregunta: Ante todo quiero preguntarle qué pensaba de *Las manos sucias* en cuanto la escribió, es decir, antes de que fuera presentada al público; qué pensó luego de las reacciones del público y de la crítica, y qué piensa ahora, a dieciséis años de distancia. Es decir, si ha habido, o no, de su parte, un "redescubrimiento" del drama cuando bajo los ojos del público, él adquirió una dimensión objetiva, una realidad social; y si lo ve de modo distinto ahora, en una situación histórica distinta, de acuerdo con los cambios acaecidos en el mundo y en usted mismo. Si, en suma, su juicio se ha transformado en base a sus ideas actuales, al actual estado de su evolución. Evolución que creo, está bien subrayada por *Los secuestrados de Altona*, su obra teatral más reciente —aunque se remonte ya a cuatro años— y en la cual hay temas que figuraban en *Las manos sucias*, pero orientados de manera muy distinta.

Respuesta: Hace usted muy bien en plantearme esta pregunta, porque un trabajo teatral pertenece a su autor mucho menos que una novela, por ejemplo, y a menudo puede provocarle sorpresas. Lo que sucede el día del "ensayo general", y los días

subsiguientes entre el público y el autor, crea una cierta realidad objetiva del drama, no prevista ni deseada por el autor.

Pregunta: Si no me equivoco, usted alude especialmente a un elemento "mediador" que existe en el teatro y que falta en el libro, o sea, la realización escénica del espectáculo por el director, los actores, etcétera.

Respuesta: ...y a la manera en que el todo "sale a la luz". Luego tenemos el hecho de que el público, y sobre todo el público comprometido, sensible a las presiones del momento, va a ver el drama por razones que son justamente, las que le impedirán entenderlo hasta el fondo.

Pregunta: Por cierto que es inevitable tener prevenciones, esperar algo determinado.

Respuesta: Y, por otra parte, no se puede negar, objetivamente, que en cierto momento, dadas las circunstancias en que aparece, un drama asume un sentido objetivo, que le es atribuido por el público. Realmente, no hay nada que hacer: si el conjunto de la burguesía francesa decreta el éxito triunfal de *Las manos sucias* y los comunistas la atacan, significa que en realidad algo ha sucedido. Quiere decir que el drama se ha hecho de por sí anticomunista objetivamente, y las intenciones subjetivas del autor ya no cuentan. Entonces ¿qué es lo que me interesa ahora, en este momento? Intentar una renovación, dado que estamos en otro período, para interrogar de nuevo a la objetividad de este drama. En suma, y hablando un lenguaje hegeliano: yo tengo una certeza subjetiva, un punto de vista sobre este drama, y he tratado de reexaminarlo antes de aceptar la propuesta del Teatro Estable de Torino para volverlo a representar. Mi punto de vista sobre el drama ha cambiado un poco, pero, en la sustancia, sigue siendo el mismo; sostengo la opinión, subjetivamente, vale decir en cuanto lo he escrito yo, de que no es una obra anticomunista sino, más bien y por lo menos, una obra de "compañero de ruta". Pero si en Torino llegara a confirmarse como obra anticomunista, si mi concordancia con las fuerzas de izquierda no impidiera a la prensa derechista, a la burguesía, decir "es anticomunista", la cuestión quedaría cerrada de una vez para siempre y nunca más *Las manos sucias* sería representada. Por ello es que atribuyo tanta importancia a la tentativa del Teatro Estable de Torino. Es, como dije, un intento de apelación.

Pregunta: ¿Pero qué prevé usted? En el 48 creía no haber escrito un drama anticomunista. ¿Coincide su opinión actual con la de entonces? Es decir: el alcance objetivo del drama, para *usted*, ¿sigue siendo el mismo?

Respuesta: No, exactamente, no. Mi punto de vista en esencia sigue siendo el mismo, salvo que ahora doy al drama otro sentido o, mejor dicho, otro valor práctico. Considero que el principal elemento del malentendido derivó del hecho de tomar al asesinato político que hay en el drama como medio constante de lucha dentro del Partido Comunista. Se ha escrito, por ejemplo, que si Thorez se encontrara en desacuerdo con uno de sus compañeros de partido debería pagar gente para que lo asesinaran. Ahora bien: evidentemente el sentido de la obra no es, en lo más mínimo, éste. En un período de resistencia armada clandestina

—tomemos por ejemplo el caso del FNL— se presentan casos en los que es necesario suprimir físicamente a la oposición, porque ella representa un terrible debilitamiento. Por otra parte, esto sucedió en Francia durante la Resistencia y, naturalmente, no sólo entre los comunistas. Personalmente, considero inevitable este tipo de providencias. En suma, no es posible imaginarse una lucha armada clandestina contra un enemigo más fuerte, librada con los mismos medios que emplea un partido democrático, aunque sea democracia centralizada, que desarrolla su acción a la luz del sol: son dos cosas completamente distintas. Bien: es justamente el crimen político lo que ha sido puesto en evidencia para designar al drama como "de izquierda"; además del hecho de que Hoederer, el héroe positivo, dice en cierto momento: "Nada tengo contra el delito político. Se lo cumple siempre, cuando las circunstancias lo requieren." En otras palabras, se ha vuelto el crimen político un medio de lucha adoptado exclusivamente por los partidos de izquierda, típico de la acción de éstos, cuando es muy cierto que la técnica habitual de dichos partidos es bien distinta. Sería como si hubiera mostrado un sabotaje durante una resistencia, y se me dijera: "Según usted, los comunistas son saboteadores", cuando, en realidad, todos saben que tal método de sabotaje en las fábricas es rechazado como ineficaz por el Partido Comunista.

Pregunta: Diría que, más bien, podría reprocharse a los partidos comunistas el defecto opuesto: evitar el sabotaje aun en casos en que éste se perfila como la única forma de lucha posible. Y no, por cierto, el de ser "saboteadores sistemáticos".

Respuesta: Así es. Han rechazado siempre el sabotaje por ser un método demasiado individual. Por los mismos motivos han tomado posición contra el asesinato político aun en circunstancias en que la dureza de la lucha lo exigía. Establecido esto, en el contexto de una resistencia todo cambia y, en este caso específico, ya no es el comunista en cuanto tal quien está obligado a recurrir, si es necesario, al asesinato político: es el "resistente". Porque en tales circunstancias ha habido célebres casos de asesinato político. Aun del sector opuesto.

Pregunta: Este era entonces un primer equívoco que aclarar. ¿Pero cómo ha sido posible? Usted ha presentado el fenómeno por el cual el drama, a los ojos del público y de la crítica, se convertía objetivamente en anticomunista, tomando de algún modo un significado reaccionario, como un fenómeno sin una causa única sino, más bien, producido por diversos factores. Mientras tanto, Simone de Beauvoir, en *Force des choses*, ha fijado una sucesión hasta cronológica: en un primer momento la prensa burguesa no estaba segura de poder adular su obra; esperó la reacción de los comunistas, y sólo cuando éstos se pronunciaron ruidosamente en contra, sólo entonces prodigó sus elogios.

Respuesta: Es cierto que el malentendido nació primero entre los comunistas, y por dos razones: una profunda, otra ocasional. La razón profunda es el stanilismo, el hecho de que en aquellos tiempos no se toleraba un "compañero de ruta" *crítico*. "Un compañero de ruta" de acuerdo en todo y para todo sí, pero un "compañero de ruta" crítico era un enemigo. Usted sabe bien que yo siempre quise ser —y todavía quiero serlo—, respecto a los

comunistas, un "compañero de ruta" crítico. Creo que el deber de un intelectual es unir la disciplina a la crítica. Es una contradicción, pero una contradicción de la que somos responsables, y es deber nuestro conciliar las dos cosas. La crítica sin una disciplina, y sin acuerdo de base, no sirve; pero tampoco sirve el acuerdo sin crítica (también podría ser así, pero no constituye tarea específica del intelectual). Un intelectual es cabalmente quien, en nombre de sus propias finalidades, y en base al proceso objetivo, ve delinearse delante suyo una forma de reacción positiva, a la que tiene el deber de expresar.

Pregunta: ¿Y la ocasional?

Respuesta: La causa ocasional fue lo que ahora considero un error político, aunque ligero: la constitución del RDR, es decir, de una agrupación a la que me adherí como izquierdista (y tan cierto es esto que yo mismo determiné su disolución por razones de izquierda). Desde que fuimos rechazados por el Partido queríamos constituir un grupo de izquierda, que tendría su autonomía pero al lado del Partido. Hubo errores, y los he señalado en el ensayo sobre Merleau Ponty (M. P. vivant). El primero: aun si hubiéramos triunfado, sólo habríamos atraído a un electorado paracomunista, privando a los comunistas de posibles partidarios.

Pregunta: Y entonces era natural que el Partido Comunista los considerara competidores, vale decir, adversarios.

Respuesta: Muy natural. Para peor, dentro de aquel grupo había personas que querían servirse de él por razones de oportunismo personal. Y como *Las manos sucias* llegó a la escena cuando el grupo

ya estaba constituido, desde tiempo atrás, fue inevitable que el drama adquiriera un tanto la etiqueta del RDR y que, entonces, se volviera anticomunista.

Pregunta: Usted me ha dado dos razones, una profunda y otra ocasional, pero ambas externas a la obra. A estas razones agregaría que la obra en sí misma, por necesidad interna, está construida de modo tal que puede llevar al público, y quizás también a usted a una identificación con Hugo. No a *simpatizar* con él y, menos aún, a darle la razón. Hugo está equivocado desde el principio hasta el fin. Es Hoederer quien tiene razón. Pero la tiene para Hugo, y, naturalmente, para el público y para el autor, en cuanto éstos se identifican, de alguna manera, con Hugo. Hugo es el protagonista y resulta inevitable colocarse en su lugar, adherirse a su drama, y sentir como propias sus contradicciones, aun experimentando antipatía por el personaje. Entonces, las palabras finales con que Hugo quiere justificar su suicidio —"Un hombre como Hoederer no muere por casualidad. Muere por sus ideas, por su política. Es responsable de su muerte"— son una protesta contra la tentativa de los dirigentes del Partido de deformar el pasado: una protesta a la que el público no puede permanecer insensible. Así, por temor a esa "mistificación ejercida con violencia idealista" que usted ha reprochado a ciertos seudomarxistas, el público, como es justo que suceda, al final da la razón a Hugo y juzga equivocados a quienes designa de modo simplista como "los comunistas". Creo que este es el motivo *interno* por el cual *Las manos sucias* ha podido ser considerada anticomunista. El

público de izquierda tampoco podía condenar el gesto final de Hugo y aceptar las tesis de sus compañeros de partido. La *praxis* y el realismo político tienen sus exigencias: pero para el futuro, no para el pasado. Nadie puede aprobar a quien falsea los documentos y desnaturaliza el sentido de la historia pasada.

Respuesta: Por cierto. Esa es la razón de la hostilidad de los comunistas, durante aquella época, frente a *Las manos sucias*. Mi drama no tiene intenciones apologéticas; es una *adhesión crítica* al movimiento socialista y ejerce su crítica cabal en relación a los métodos stalinianos entonces vigentes. La falsificación del pasado ha sido una práctica sistemática del stalinismo. Y, por ejemplo, cualquier proceso hecho en aquel régimen comprometía todo el pasado del acusado aunque se tratara de comunistas conocidísimos. Quien en cierto momento traiciona, necesariamente debe haber sido siempre un traidor. Hoy las cosas ya no son así, pero antes sí lo eran. Planteados ciertos principios dogmáticos, por razones dialécticas bien conocidas, un hombre no puede haber sido un revolucionario y, en cierto punto, dejar de serlo. Desde que ya no lo es, quiere decir que *no podía* serlo tampoco antes. Este es el principio staliniano. Uno se remonta hasta el nacimiento y "ve", falseando todo, que siempre había sido un contrarrevolucionario. Hugo, en aquellas frases finales, tiene razón justamente contra esta falsificación del pasado. Tiene razón pero, por otra parte, existe, al mismo tiempo, una exigencia de la praxis que hace que Louis y sus compañeros no puedan ya retomar la política de Hoederer declarando que éste era un

perro. A lo sumo pueden decir que, en el fondo, erraba en cuanto al momento de iniciación del cambio táctico.

Pregunta: Cierto, según la lógica stalinista. Pero acaso es demasiado obvio agregar que podían reconocer sus propios errores, como lo han hecho en otros casos...

Respuesta: Sí, pero cuando un error llega al asesinato...

Pregunta: Siempre podían proclamarse en buena fe, convencidos de servir la causa de la revolución: hasta podía presentarlo como un error inevitable. Pero, volviendo a nuestro tema, creo que la versión de Simone de Beauvoir, con la cual está usted de acuerdo, ha descuidado mucho este aspecto de la cuestión, este mecanismo psicológico que, a mi parecer, contribuyó en abundancia a hacer pasar a *Las manos sucias* por anticomunista. Repito, Hugo está equivocado. Como cualquier intelectual comprometido, o que quiere comprometerse, en un sentido revolucionario, con la pretensión veleidosa de conservar su "naturaleza" burguesa, está en una posición casi tan ambigua como la de los curas obreros. Se equivoca hasta el fin del drama. Pero para el público es de gran eficacia dramática el hecho de que las frases finales den a todo el resto un sentido que es de rescate para Hugo y de condena para el partido revolucionario. El gesto de Hugo es tomado en serio; no puede ser entendido —así lo pretende Simone de Beauvoir— como una especie de capricho, o como la gratuita obstinación en responsabilizarse por un asesinato cometido sin saber siquiera por qué, sin haber establecido si tenía razón Louis, o si la tenía Hoederer, y casi

para demostrar, aun a sus propios ojos, que era capaz de cometerlo. También esto cuenta, naturalmente. Pero lo que el público sigue más es otra cosa. Hugo había sido puesto al lado de Hoederer para matarlo, era un instrumento de asesinato; sus intenciones, sus vacilaciones y el sentido que daba al delito ya no tienen importancia en este plano, porque Hugo era solo el arma del delito; interesa en cambio el sentido que le daban sus mandantes; quienes luego sustituyen a Hoederer. Cambiarlo es una falsificación, y el público no condena a Hugo que la quiere impedir, sino a los otros, que la quieren perpetrar.

Respuesta: Un momento. Hoederer mismo estaba de acuerdo en cuanto a enmascarar el asesinato político. Cuando muere, dice: "Estaba por ir al lecho con la pequeña", cosa que era falsa pero que le permitía salvar, al mismo tiempo a Hugo y la unidad del Partido. También él quería evitar que se produjeran fracturas en el seno del Partido, es decir, que unos gritaran contra el asesinato y otros lo aprobaran como medio de eliminación de un peligroso traidor.

Pregunta: Sin duda. Pero quizás este elemento ha sido, para el público, menos importante.

Respuesta: Pero era importante para mí.

Pregunta: Lo sé bien. Pero ahora no estoy poniendo en discusión el significado del drama. Simplemente trato de explicarme cómo es posible que haya sido visto de aquella manera. ¿Cómo es que un sentido prevaleció sobre los otros? ¿Por qué ese sentido, y no otros? No creo que sólo existan las dos razones "externas" (digo externas para que nos entendamos) indicadas por usted. Más aún: creo que otra razón, tan importante como aquéllas, consiste en que el público se identifica más con Hugo que con Hoederer. Hoederer es casi un ideal encarnado, es el revolucionario, y el público experimenta por él —como Hugo, como usted— una gran admiración. Es el polo positivo. Pero el drama humano, desde el primer hasta el último acto, es el de Hugo. Lo que el público sigue, sobre todo, es cuanto sucede en Hugo, es el mundo visto por Hugo.

Respuesta: Esto es cierto. Pero si lo aceptamos, el sentido del drama no coincide con el destino de Hugo. Yo he querido decir dos cosas. Por un lado, quise examinar dialécticamente el problema de las exigencias de la praxis en el tiempo. Usted sabe que en Francia ha habido un caso similar al de Hoederer, aunque no se haya concluido con un asesinato: el caso Doriot. Doriot pretendía que los comunistas se acercaran a los socialdemócratas SFIO y, por ese motivo, fue excluido del Partido. Un año más tarde, para evitar que la situación francesa degenerara en el fascismo, y en base a precisas directivas soviéticas, el Partido Comunista recorrió exactamente el camino indicado por Doriot, pero sin reconocer nunca que éste había tenido razón; fueron las bases del Frente Popular. He aquí lo que me interesa: la necesidad dialéctica en el interior de una praxis. Hay además otro punto que quiero precisar: yo tengo la mayor comprensión por la actitud de Hugo, pero usted se equivoca al pensar que me encarno en él. Yo me encarno en Hoederer. Se entiende que idealmente; no es que yo quiera ser Hoederer: pero de alguna manera me siento más realizado cuando pien-

so en él. Hoederer es lo que yo quisiera ser si fuera un revolucionario, yo soy Hoederer, aunque en un plano simbólico.

Pregunta: Pero, en otro sentido, usted también es Hugo.

Respuesta: No. Son mis discípulos Hugo, mis ex discípulos. Son los muchachos que, entre el 45 y el 48, tuvieron los peores inconvenientes en adherirse al comunismo, pues con su formación burguesa se encontraban frente a un partido que no podía ayudarlos: dogmático, o utilizaba los defectos que aquellos tenían y los volvía radicales, extremistas, o los rechazaba, poniéndolos en una situación insostenible. Así las cosas, he querido indicar la contradicción entre una juventud intelectual, con todos los defectos de una juventud intelectual —pero que puede ser ayudada a superar la fase en que se halla, dado que pueden existir intelectuales revolucionarios—, y un momento del desarrollo objetivo de la dialéctica revolucionaria que hacía que no hubiera entonces posibilidad alguna para ellos. Hugo cuenta con mi simpatía en cuanto me digo: Hoederer habría podido hacer algo de él. Y es evidente que sin el accidente (la contingencia) que he querido introducir expresamente con la escena entre Jessica y Hoederer, Hugo habría renunciado a la empresa, sin matar a Hoederer. Y de vencer éste en su batalla, Hugo hubiera seguido siendo su secretario, él lo habría formado, convirtiéndolo, bien o mal, en un revolucionario verdadero. Pero Hugo entró en el Partido atraído por gente como Louis y por Louis, lo que significa que, en el fondo, el dogmatismo de Louis, que no es

un dogmatismo de extrema izquierda, ha sido traducido en "izquierdismo" por Hugo.

Pregunta: En suma, dogmatismo que se conciliaba más con el idealismo de Hugo.

Respuesta: Naturalmente. Para volver a los motivos por los que *Las manos sucias* pudo ser interpretada de aquel modo determinado, creo que existe otra razón, aún más objetiva que las otras. Si en una situación dramática hay un joven —un joven a lo de Musset— que se las tiene que ver con personas maduras y se debate en graves dificultades, el público es llevado a identificarse con el joven.

Pregunta: En nuestro caso sin quererlo. Porque Hugo es presentado como un elemento negativo, como un veleidoso.

Respuesta: Un crítico de derecha, J. J. Gauthier, lo ha calificado como una especie de Hamlet. Y no ha errado, creo. Cuando se ve *Hamlet* se simpatiza con el protagonista: porque es joven, porque está aplastado por dificultades, etcétera. Aunque él esté equivocado, pues el drama al final de cuentas así lo indica: hubiera debido decidirse a dar muerte al usurpador rápidamente, sin tantas historias ni complicaciones. Y sin embargo es un hecho que nosotros, espectadores, nos sentimos aplastados con él en su situación, y lo comprendemos, no sin simpatía a pesar de su error. No recuerdo haber oído decir a nadie: las hesitaciones de Hamlet me aburren, Hamlet es un simplista, o cosas parecidas. Se lo toma como es; no será un héroe positivo, pero nos identificamos con él. Desde este punto de vista, me parece que justamente así, y desde el comienzo, los burgueses han visto

Las manos sucias. Por otra parte, es necesario no olvidar que Hugo viene de su ambiente burgués. ¿Y qué le sucede? Llega de su ambiente y exasperando las doctrinas de izquierda, no tiene salida, debe morir. He aquí la "propaganda burguesa" que podemos hallar en *Las manos sucias*. Los burgueses la han visto casi como el padre que dice al hijo: "también yo en mis tiempos fui revolucionario, después se me pasó". Debe de haber sucedido realmente algo parecido. Veían el espectáculo y se decían: "¿qué tiene que hacer ese muchacho entre esta gente?"

Pregunta: Una propaganda, de todos modos, un poco peligrosa para la burguesía, pues en el fondo las razones por las cuales Hugo ha dejado a su clase son lo más valioso que hay en él, y el drama traduce el hecho con mucha eficacia. Comprendo entonces bien por qué la prensa de derecha no fue tan espontánea en su reacción positiva, esperando que se pronunciaran los comunistas. Luego, es cierto, para apropiarse del drama, para orientar al público, para contribuir a que éste viera en la obra cierta moral (la suya), decretaron su triunfo.

Respuesta: Quiero contarle al respecto una pequeña anécdota que le aclarará hasta qué punto el caso de este joven extremista engañó a los burgueses, impidiéndoles ver el real sentido del drama. Camus asistió conmigo a uno de los últimos ensayos (todavía no había leído el texto) y, al final, acompañándome, me dijo: "Es excelente, pero hay un detalle que no apruebo. ¿Por qué Hugo declara: 'no amo a los hombres por lo que son sino por lo que deberían ser' y por qué Hoederer le contesta: 'yo en cambio los amo por lo que son'? A mi parecer, debería haber sido al revés". En otras palabras, Camus creía verdaderamente que Hugo amaba a los hombres por lo que son, pues no les quería mentir: y Hoederer en cambio, se volvía ante sus ojos un comunista dogmático, uno que consideraba a los hombres por lo que debían ser y los disfrazaba en nombre de un ideal. Exactamente lo contrario de lo que yo quería decir.

Pregunta: Es casi increíble que una persona como Camus, que nada tenía de estúpido, naturalmente, que lo conocía bien a usted, que conocía bien sus ideas y sus trabajos, que había discutido con usted cien veces, haya podido engañarse de ese modo.

Respuesta: Y sin embargo es así, y usted entiende por qué sucedió. El rechazo de la mentira es en Hugo un hecho radical. En lo que a mí se refiere, pienso que la mentira debe ser reducida en la mayor proporción posible dentro de los *límites impuestos por las exigencias de la praxis*. La mentira no debe ser condenada *a priori* ni aprobada, naturalmente —haciendo por ejemplo de ella una técnica maquiavélica— pero no debe extrañar que aparezca toda vez que aparecen las circunstancias que la imponen. Cuando Hoederer dice: "no he sido yo quien la inventó y me serviré de ella si es necesario", le doy la razón por completo. Nunca ha habido una situación política en la que, por lo menos, no se revelara absolutamente indispensable la mentira por omisión. Considero que hace falta luchar también por liberarnos de las mentiras, *amén de todo lo demás;* pienso que se lucha contra la mentira luchando por la instauración de una

sociedad sin clases: pero no creo que se pueda negar radicalmente la necesidad de mentir en determinadas circunstancias. Ahora bien: cuando Hugo dice "no se miente a los compañeros", aun esta afirmación es mal entendida por el espectador burgués. Porque el burgués, con su moral idealista, miente de continuo, pero *declara* que es necesario no mentir, mientras Hugo es un personaje que cree en lo que dice. Para él, mentir a los hombres significa siempre humillarlos. Por su parte, Hoederer trata de decir la verdad dentro de lo posible, no está en su naturaleza mentir: sólo que no retrocede ante la mentira ni ante el asesinato político cuando se trata de exigencias de la praxis. Entre paréntesis, ésta es la tesis que, en un plano filosófico, expondré en mayo próximo en el Instituto Gramsci de Roma, durante el Congreso sobre el tema *Moral y praxis*. Trataré de explicar en qué sentido no hay moral fuera de la praxis. La moral no es sino cierto autocontrol ejercido por la praxis sobre sí misma, pero siempre a un nivel objetivo: y, en consecuencia, sobre la base de valores constantemente superados, en cuanto planteados por la praxis anterior. Es justamente esto lo que quiere decir Hoederer. Pero naturalmente los burgueses dicen: "Ese muchacho tiene razón: no se debe mentir. En cambio, los stalinistas no hacen otra cosa que mentir".

Pregunta: De todas maneras creo que hoy, aun muchos espectadores "de derecha" experimentarán inevitablemente un impulso de simpatía por Hoederer. Esta es una crítica que se le podría hacer a *Las manos sucias*: hay una cierta idealización del personaje de Hoederer y, paralelamente, de la lucha de clases. Justamente por ese motivo es grotesco que se haya creído lo contrario. Todo, en el drama, está ennoblecido respecto a la realidad: en política, las manos se ensucian más todavía, y los conflictos a menudo están a un nivel más bajo. Las situaciones son más ambiguas y corruptoras.

Respuesta: ¿Pero usted sabe que algunos trotzkistas me han atacado en este aspecto? Dicen que he idealizado la lucha revolucionaria durante el stalinismo.

Pregunta: En todo caso, me parece una crítica más inteligente.

Respuesta: Y otros me han explicado, aplicando ciertas concepciones de *Los secuestrados de Altona* al caso de los países socialistas, que este drama, en el fondo de su oscuro color trágico, es mucho más verdadero que *Las manos sucias*. Franz puede ser interpretado como un joven militante que se despierta, al día siguiente del XX Congreso, con las manos cubiertas de sangre y que, a su manera, reacciona frente a esta revelación. Además, creo que también usted se ha referido a una profunda analogía de temas entre *Los secuestrados de Altona* y *Las manos sucias*.

Pregunta: Sí. Y aludía también en términos muy generales, al conflicto entre esfera individual e historia.

Respuesta: De todos modos, respondo a las críticas de aquellos trotzkistas diciendo que todo texto teatral debe ser un mito. En consecuencia si hay pequeños y sórdidos hechos en la lucha cotidiana, no me interesan *directamente* en cuanto escribo una obra de teatro.

Pregunta: Esto me parece indiscutible. Pero que-

da un punto en el que no estoy de acuerdo con usted: si realmente, de su parte, no hay alguna identificación con Hugo. Pensaría en cambio que Hugo y Hoederer representan un poco los dos polos, hasta cronológicos, de su evolución. Porque usted, en el fondo, partió de las posiciones de Hugo: también usted, siendo joven, se sentía atraído por el proletariado de manera un tanto irracional. Lo ha escrito muchas veces.

Respuesta: Sí, pero nunca en ese nivel idealista.

Pregunta: No, es cierto. Pero, por ejemplo, en una nota inédita que data de poco después del pacto ruso-alemán, y que es citada por Simone de Beauvoir en *Force des choses,* usted dice más o menos: curado de una enfermedad infantil, de una adhesión irracional al Partido Comunista.

Respuesta: No está totalmente equivocado. Mi tendencia real es, ya lo he dicho, la de ser un compañero de ruta crítico. He cometido muchos errores, pero creo que esta tensión entre crítica y disciplina es la situación característica del intelectual "compañero de ruta". Y creo que ya debería ser posible practicarla aun dentro del Partido.

IV.

DIALOGO CON DANIEL COHN-BENDIT *

* Publicado en *Die Zeit,* Junio 1968.

Jean Paul Sartre: En el espacio de unos cuantos días, sin que se hubiera dado la consigna de huelga general, Francia ha sido prácticamente paralizada por la suspensión del trabajo y la ocupación de las fábricas. Todo esto sucedía porque los estudiantes se hicieron dueños de la calle en el *Quartier Latin*. ¿Cómo juzgaría usted ese movimiento que usted mismo ha desencadenado? ¿Hasta dónde puede ir?

Daniel Cohn-Bendit: Ha tomado una extensión que nosotros al comienzo no podíamos prever. Pero ahora nuestro objetivo es: derrocar al régimen. Lograrlo no depende, por cierto de nosotros. Si fuera en realidad también el objetivo del Partido Comunista, de la CGT y de los otros sindicatos, no habría problema: el régimen caería en 14 días por no tener nada que oponer a las organizaciones obreras en esta prueba de fuerza.

J.P.S.: Por el momento hay una desproporción evidente entre el carácter masivo del movimiento de huelga, que de hecho podría volverse una lucha directa contra el régimen, y las demandas que plantean los sindicatos: elevación de los salarios, nueva regulación de las horas de trabajo, de los alquileres, etc.

D.C.B.: Siempre ha habido en las luchas obreras un abismo entre la fuerza de la acción y las demandas iniciales. Puede, sin embargo, ocurrir que la dinámica del movimiento lleve en el curso de la lucha a la modificación de las demandas

Una huelga que al estallar tiene fines limitados puede convertirse en un movimiento insurreccional.

Algunas reclamaciones que hoy plantean los obreros van muy lejos: por ejemplo, la semana de 40 horas y, en Renault, el salario mínimo de 1000 Francos al mes. El lider gaullista no podrá aceptarlas sin desprestigiarse enteramente. Pero si no ceja, se endurecerán los frentes. Supongamos que tampoco los obreros cejan y que el régimen cae. ¿Qué sucede? La izquierda toma el poder. Entonces todo dependerá de lo que haga. Si cambia efectivamente el sistema —y debo admitir que lo dudo— entonces encontrará apoyo. Pero si lo que conseguimos —con o sin los comunistas— es un gobierno a la Wilson, que sólo efectúa reformas, algunos pequeños ajustes, entonces se fortalecerá la extrema izquierda que, sin descanso, trabaja en erigir desde los cimientos un nuevo orden social. Pero todavía no estamos allí; ni siquiera es seguro que el régimen caiga.

J.P.S.: Ha habido casos de situación revolucionaria como ésta que no se detuvieron. Sin embargo, también es posible que el impulso ceda pronto. En tal caso habría que tratar de avanzar lo más que se pueda, antes de que se dé la señal de detención. Según su opinión, ¿cuáles serían los resultados irrevocables del movimiento actual suponiendo que pronto se detenga?

D.C.B: Los trabajadores no podrían ser contentados en determinadas reivindicaciones materiales; también los profesores y sectores moderados del estudiantado podrían llevar a cabo importantes reformas en la Universidad. Pero no son ésas precisamente las reformas radicales que nosotros deseamos. Y, no obstante, queremos mantenernos en el juego. Vamos, por eso, a presentar propuestas concretas y algunas serán quizás aceptadas, porque no se atreverán a oponerse a todos nuestros deseos. Eso será, desde luego, un progreso aunque nada fundamental se cambie. Nosotros seguiremos atacando sistemáticamente al régimen. No, yo no creo que la revolución sea posible de hoy a mañana. Pero creo que poco a poco se harán concesiones más o menos significativas. En todo caso, el movimiento estudiantil tendrá el valor de un ejemplo, que muchos trabajadores jóvenes seguirán incluso aunque amengüe la fuerza de los estudiantes. Al emplear nosotros los instrumentos tradicionales del movimiento obrero —la huelga, las manifestaciones en las calles y la ocupación del lugar de trabajo— hemos hecho volar por los aires el primer obstáculo, a saber, el mito que "no se podía hacer nada contra el régimen". Hemos demostrado que eso no era cierto. Luego los obreros han saltado en la brecha. Quizás esta vez no vayan aún hasta el fin, pero habrá otras explosiones más tarde. Lo principal es que hemos demostrado la fuerza ofensiva de los métodos revolucionarios. Y sólo en la dinámica de la acción podrá realizarse la unión de estudiantes y trabajadores, sólo si el movimiento de los estudiantes y el de los obreros —cada uno por sí— mantienen su ímpetu y aspiran a los mismos objetivos.

J.P.S.: El problema siempre es el mismo: o concesiones a las exigencias de los tiempos modernos o revolución. Como usted mismo lo ha dicho: todo lo que ustedes hayan conseguido por la fuer-

za puede ser utilizado y transformado por los reformistas. En todo caso, gracias a su acción la Universidad será mejorada, aunque sólo en el marco de la sociedad burguesa.

D.C.B.: ¡Veamos, sin embargo, de nuevo lo que acaba de pasar! Desde hace mucho tiempo numerosas gentes han buscado los mejores medios para poner en movimiento al mundo estudiantil. Nadie había encontrado ese medio, ¡Hasta que cierta situación trajo la explosión! Bastó con un pequeño empujón de los poderosos, es decir, la ocupación de la Sorbona por la policía. Desde luego, es claro que esa enorme torpeza no es lo que única y exclusivamente ha provocado el movimiento. En Nanterre hacía ya unos meses que la policía había irrumpido en la Universidad sin que ello hubiera determinado una reacción en cadena. Pero esta vez si la hubo, y una que nadie pudo detener. Y esto nos permite analizar el papel que fundamentalmente desempeña "la minoría activa".

Lo sucedido últimamente constituye, a mi parecer, una refutación de la célebre teoría de esa "vanguardia revolucionaria" que se considera como la fuerza dirigente de un movimiento popular. En Nanterre y en París surgió sencillamente una situación bajo la influencia de lo que vagamente se llama "malestar estudiantil" y, también, bajo la influencia de la voluntad de acción de parte de la juventud, asqueada de la indiferencia de las clases dirigentes.

La minoría activa, cuya conciencia es más alerta, y que también estaba preparada, encendió la mecha y pudo abrir un boquete. Pero eso es todo. Se dejó a los otros que siguieran o no. Ahora bien,

siguieron. Pero después ninguna "vanguardia" ha podido tomar la dirección del movimiento. Los militantes —aun los marxistas-leninistas— han podido por cierto, participar en forma decisiva, pero luego la ola les ha pasado por encima. Actualmente se les encuentra en los comités de coordinación, donde su papel es considerable, pero nunca fue cuestión que esta vanguardia asumiera un papel dirigente. Este es un punto esencial, pues demuestra que hay que abandonar la teoría de la vanguardia dirigente y reemplazarla por una mucho más simple y decorosa: por la teoría de la *minoría activa*, la cual, es, por decirlo así, un fermento permanente. Impulsa la acción sin querer guiarla. En verdad, aunque nadie lo quiera admitir, tampoco el partido de los bolcheviques "dirigió" la Revolución rusa. El partido bolchevique fue llevado por las masas. Sólo en el curso de los acontecimientos pudo elaborar su teoría; dio algunos empujones en uno u otro sentido, pero no fue el único en poner en marcha el movimiento; éste fue precisamente en gran parte espontáneo. Y es ese movimiento el que da impulso hacia adelante, y no las consignas de un grupo dirigente.

J.P.S.: Lo que mucha gente no comprende es el hecho de que ustedes no hayan tratado de elaborar un programa y de dar una estructura a su movimiento. Les echan en cara que destrozan todo sin saber —al menos, sin decir— lo que pondrán en lugar de sus destrucciones.

D.C.B.: ¡Ya lo creo! Todo el mundo se tranquilizaría, Pompidou el primero, si fundáramos un partido y anunciáramos: "Estas son las personas que están detrás nuestro, éstos nuestros objetivos y és-

tos los métodos con los cuales pensamos alcanzarlos..." Entonces se sabría con quiénes tienen que vérselas, y se podría organizar el frente contra nosotros. Ya no se verían más frente a la "anarquía", el "desorden", la "cólera incontrolable".

Pero precisamente la fuerza de nuestro movimiento está en que se sostiene en una "espontaneidad incontrolable". Aparentemente se nos ofrecen hoy en día dos posibilidades. La primera consiste en reunir cinco personas, que posean antecedentes de una buena formación política, y pedirles que formulen un programa, que hagan propuestas realizables y, al parecer fundadas, y decir: "¡Esta es la posición del movimiento estudiantil; haced de ella lo que queráis!" Esta solución sería falsa. La segunda posibilidad es hacer que se comprenda la situación general. No creo, desde luego, que sea posible que todos los estudiantes, o que todos los manifestantes, la comprendan. Basta con que una parte de ellos la entienda. Para lograr eso hay que evitar la creación inmediata de una organización y la elaboración de un programa, lo cual indudablemente, sólo tendría efectos paralizantes. La única posibilidad del movimiento es, justamente, ese desorden, que da a la gente libertad para hablar y que finalmente va a dar lugar a cierta forma de "auto-organización". Por ejemplo, habría que renunciar por ahora a las grandes reuniones espectaculares. Habría que tratar, en cambio, de formar grupos de trabajo y de acción. Y esto es lo que hemos ensayado de hacer en Nanterre.

De primera intención, cuando se permitió de pronto en París, el libre uso de la palabra, era importante dejar hablar a la gente, aunque digan

cosas confusas, expresen pensamientos vagos, y por añadidura, a veces aburridos, —se les ha oído ya cientos de veces. Pero después que se dijo todo, llega el momento en que se pregunta: "¿Y ahora?" Es importante que el número mayor posible de estudiantes se pregunte: "¿Y ahora?" Entonces se podrá pensar en programas y estructuras. Pero preguntarnos ahora: "¿Qué van a hacer con respecto a la organización de los exámenes?", significaría querer ahogar el pez, sabotear el movimiento, quebrar su dinámica. Los exámenes tendrán lugar y nosotros presentaremos propuestas. Pero deben dejarnos un poco de tiempo. Primero debemos hablar, reflexionar, encontrar nuevas fórmulas. Las encontraremos. Pero no hoy.

J.P.S.: El movimiento estudiantil —usted mismo lo ha dicho— se halla ahora en lo alto de la onda. Pero vienen las vacaciones, viene una demora, quizás la corriente retroceda. El gobierno aprovechará e iniciará reformas. Invitará a los estudiantes a participar y muchos aceptarán la propuesta diciendo ya sea: "No queremos de todos modos más que reformas", ya sea: "Esto no es por cierto sino reformismo, pero es mejor que nada y, después de todo, estas reformas las hemos conseguido nosotros mismos y por nuestra propia fuerza". Tendrán entonces una Universidad cambiada, pero las modificaciones serían sólo superficiales, comprenderían, sobre todo, la ampliación del equipamiento material, las disponibilidades de espacio, los restaurantes para estudiantes. Todo ello no hará mella en el sistema mismo. Se trata de reclamaciones a las que puede ceder el Poder, sin que se ponga en discusión el sistema. ¿O están ustedes

convencidos de que pueden obtener mejoras que introduzcan elementos revolucionarios en la Universidad burguesa, que hagan, por ejemplo, posible que las enseñanzas que se imparten en la Universidad lleguen a estar en contraposición con la función fundamental de las escuelas superiores en el régimen actual, la tarea, precisamente de formar los cuadros dirigentes integrados en el sistema dominante?

D.C.B.: Por lo pronto las reivindicaciones puramente materiales pueden también tener un contenido revolucionario. En lo que concierne, por ejemplo, a los restaurantes universitarios, tenemos una demanda *fundamental*. Pedimos su supresión, o mejor aún: su transformación en comedores para la juventud, en que todos los jóvenes, estudiantes o no, puedan comer por 1,40 F. Si los jóvenes obreros trabajan todo el día, no se entiende por qué en la noche no podrían comer por 1,40 F. Lo mismo se aplica a la Ciudad Universitaria. Pedimos que sirva de alojamiento a la juventud. Hay muchos obreros que no desean seguir viviendo con sus padres, pero que no pueden alquilar un cuarto a 300 F mensuales. Ellos igualmente deberían ser aceptados en los hogares de estudiantes en que el alquiler es de 90 a 100 F. Los hijos de familia que estudian Derecho o Ciencias Políticas pueden buscarse otra cosa.

No creo francamente que las reformas que pueda aplicar el Gobierno sean suficientes para desmovilizar a los estudiantes. Las vacaciones puede que interrumpan nuestro movimiento, pero no podrán quebrar su fuerza. Algunos de nosotros dirán: "Buen chasco el nuestro", y no se preocuparán de aclarar lo que realmente ha ocurrido. Otros dirán: "La situación no estaba madura". Pero muchos militantes comprenderán que se puede capitalizar lo acontecido; analizarán teóricamente la situación para prepararse a reanudar la acción al empezar el nuevo semestre, porque la iniciación del semestre en otoño será castástrofica cualquiera que sea el aspecto que tengan las reformas oficiales. Y las experiencias que hemos tenido en la acción desordenada, involuntaria —¡en esa acción que fue promovida por el Gobierno!—, nos permitirán hacer aún más efectiva la acción que anticipamos para el otoño.

Las vacaciones darán oportunidad a los estudiantes para ver claramente los motivos de su propio disgusto, que se manifestó en los 14 días de la crisis, y para reflexionar sobre lo que desean hacer y lo que pueden hacer. En cuanto a la posibilidad de establecer en la Universidad una enseñanza, que al mismo tiempo podría ser una "contraenseñanza", de modo que se formaran así no sólo dirigentes burgueses bien adaptados sino también revolucionarios, me parece una esperanza demasiado idealista. La enseñanza burguesa, por muy reformada que sea, producirá siempre cuadros dirigentes burgueses. La gente está prisionera en el engranaje del sistema. En el mejor de los casos, serán miembros de una izquierda benevolente pero perteneciendo siempre al mecanismo que hace funcionar la vieja sociedad. Nuestro objetivo es crear una "instrucción paralela", tanto en asuntos técnicos como ideológicos. Nosotros mismos queremos establecer la Universidad sobre una base completamente nueva, aun en el caso de que esta

empresa no pueda durar sino unas semanas. Apelaremos a profesores de la izquierda y de la extrema izquierda, que estén dispuestos a colaborar con nosotros en seminarios y a ayudarnos con sus conocimientos en la investigación que nosotros mismos emprendamos. Para ello tendrán que renunciar a su posición de "profesores".

Podemos organizar seminarios en todas las facultades —naturalmente, no cursos principales— sobre los problemas del movimiento obrero, sobre el aprovechamiento de la técnica al servicio de los hombres, sobre las posibilidades que nos ofrece la automación.

Y nada de ello desde el punto de vista teórico: no hay un solo libro de sociología que hoy en día no empiece con la frase: "Hay que hacer que la técnica sea útil a los hombres". No hay que tratar cosas concretas. Semejante método de enseñanza sería visiblemente opuesto a los que el sistema ha desarrollado, y el experimento no duraría mucho tiempo: el sistema reaccionaría rápidamente y el movimiento decaería. Pero lo fundamental es, con todo, hacer una experiencia que rompa completamente con la vieja sociedad. Y aunque no dure mucho, siempre dejará vislumbrar posibilidades: ver algo nuevo, una imagen fugaz que luego se extingue. Pero basta para demostrar que puede existir algo nuevo. No tenemos la esperanza de poder establecer en nuestra sociedad una universidad de tipo socialista, pues sabemos que la función de la universidad seguirá igual mientras no cambie el sistema en su totalidad. Pero creemos que podemos abrir unas brechas.

J.P.S.: Esto supone la existencia de un movimiento anti-institucional, que impediría la formación de fuerzas estudiantiles antagónicas. Pues ustedes reprochan a la UNEF (Unión Nacional de Estudiantes Franceses) de ser un sindicato, es decir, una institución que se ha calcificado.

D.C.B.: La acusamos de estar organizada de tal modo que es incapaz de llevar adelante las reivindicaciones. La defensa de los intereses estudiantiles es, en general, un asunto problemático. ¿Cuáles son esos intereses? Los estudiantes no forman una clase. Los trabajadores, los campesinos, constituyen una clase social y tienen intereses concretos. Sus reclamaciones son claras y se dirigen al dador del trabajo o a los representantes de la burguesía. ¿Pero los estudiantes? ¿Quiénes son sus "opresores" sino el sistema mismo?

J.P.S.: Los estudiantes no son en realidad, una clase. Se definen por su edad y su relación con la ciencia. El estudiante es alguien que un día va a dejar de ser estudiante, y ello en cualquier sociedad, incluso en aquella con que soñamos.

D.C.B.: ¡Así es! Y por eso debe venir la revolución. En el sistema actual se dice: aquí están los que trabajan, allá los que estudian. Así se mantiene la separación. Pero se puede imaginar otro sistema en el que todos intervengan en las tareas de la producción —en una producción altamente desarrollada gracias a los adelantos técnicos— y en el que cada uno tenga la posibilidad de seguir al mismo tiempo sus estudios. Sería un sistema de trabajo productivo y, al mismo tiempo, de estudio.

Siempre habrá, sin duda, casos especiales. No se puede ir muy lejos en las ciencias matemáticas

o, acaso, en la medicina y, al mismo tiempo, tener otra ocupación. Además, no se trata tampoco de establecer reglas uniformes. Es el principio básico el que hay que modificar. Hay que desconocer desde el comienzo que existe diferencia entre los estudiantes y los trabajadores. Se sobreentiende que todo no puede ser logrado mañana. Pero algo nuevo ha empezado, que necesariamente ha de tener su continuación.

J.P.S.: Lo que tiene de interesante la acción de ustedes es que sitúa la fantasía en el poder. También su fantasía, por cierto, tiene límites, pero ustedes tienen más ideas que sus padres. Nosotros, los viejos, fuimos formados de tal modo que teníamos una concepción de lo que era posible y de lo que no lo era. Un profesor dirá: "¿Suprimir los exámenes? ¡Jamás! Se pueden modificar los procedimientos de examen, pero no suprimir los exámenes!" ¿Por qué? Porque el mismo ha pasado la mitad de su vida rindiendo exámenes.

La clase trabajadora ha ideado con frecuencia nuevos métodos de lucha, pero ello siempre en relación con determinada situación en la que se encontraba. En 1936 encontró la ocupación de las fábricas porque ésa era la única arma para consolidar y completar una victoria electoral. Pero ustedes tienen una fantasía mucho más rica. Las consignas que se leen en los muros de la Sorbona lo demuestran. Ha brotado algo de ustedes que deja sorprendido, algo trastornador, algo que desconoce todo aquello que ha hecho de nuestra sociedad lo que es. A esto llamaría yo una extensión del campo de posibilidades. ¡No den marcha atrás!

V.

EL PUBLICO COMO TESTIGO *

* Entrevista de *L'Express*, París, 1960.

—¿Por qué escribió usted "Los Secuestrados de Altona"? No quiero decir esta pieza en particular sino ¿por qué, teniendo cosas que decir, escogió el teatro para expresarlas?

Sartre: Primero, porque tengo dificultades para terminar mi novela. El cuarto tomo debía hablar de la Resistencia. En esa época la decisión era fácil, incluso si después era necesario mucha fuerza y coraje para mantenerla. Hoy, después del año 45, la situación se ha complicado. Quizá se necesita menos coraje para decidir, pero las decisiones son mucho más difíciles. Yo no puedo expresar las ambigüedades de nuestra época en esta novela que se sitúa en el 43. Y, por otro lado, esta obra inacabada me pesa: me es difícil comenzar otra antes de haberla terminado.

—¿Tiene usted la impresión de alcanzar mayor público por medio del teatro que por medio de la novela?

Sartre: Cuando una pieza tiene éxito, el autor llega a un público más grande, al menos en el momento mismo. Después, no lo sé. Pero una pieza que alcanza las cien representaciones en un teatro grande, y que tiene éxito, toca al menos 100.000 espectadores. Y 100.000 lectores, éso és excepcional...

—Usted ha tenido ediciones superiores a los 100.000 ejemplares en el "Libro de Bolsillo"... Y además cada libro es leído por varias personas.

Sartre: Es cierto. Pero además de ver una pieza de teatro usted puede leerla igualmente. El "Libro de Bolsillo", de que usted habla, ha publicado ya algunas de mis piezas. En el teatro una pieza se vuelve a representar, hay también las jiras...

Pero, sobre todo, el problema es diferente: el éxito de un libro no se mide necesariamente por el número de ejemplares vendidos. Conozco obras admirables que no han sobrepasado los 3.000 ó 4.000 ejemplares y que, indirectamente al menos, han influenciado toda una generación.

Kafka no es un "best-seller" en Francia, pero sin él muchos intelectuales de mi edad no serían lo que son. El teatro, siendo una empresa costosa y cuyo rendimiento debe ser inmediato, exige que una pieza tenga éxito de inmediato o que desaparezca. Esto significa que la relación entre el autor y el público es diferente. Un libro gana su público poco a poco. Una pieza de teatro es forzosamente "teatral", porque el autor sabe que él se hará aplaudir o silbar en el acto. Es como un examen de una sola prueba y sin posibilidades de repetir. Una pieza es, cada vez más, un golpe de fuerza: fracasado, se vuelve contra su autor. En los Estados Unidos y desde hace algún tiempo en Francia, si las críticas son desfavorables y poca la venta de entradas, la pieza desaparece al cabo de algunas representaciones. Un libro puede hablar en voz baja: el drama y la comedia deben elevar la voz. Puede ser que ésto sea lo que me atrae en el teatro: este golpe de fuerza y esta voz fuerte, y

el riesgo de perder todo en una noche. Esto me obliga a hablar "de otra manera", esto varía.

—¿Qué cree usted que los espectadores esperan de su teatro?

Sartre: Yo me lo pregunto. El teatro es tan cosa pública, tan cosa del público, que desde el momento en que el público está en la sala, una pieza escapa al autor. Mis piezas, en todo caso, cualquiera que haya sido su suerte, se me han escapado casi todas. Ellas se convierten en objetos. Después usted dice: "Yo me he querido esto", como Guillermo II durante la guerra del 14. Pero lo que está hecho, hecho está.

—Eso es evidente para las películas... si al menos las películas tuvieran una significación. Al "recibirlas", el público desvía su sentido o les descubre un sentido nuevo. Pero en el teatro ¿no puede el autor intervenir, modificar la puesta en escena, arreglar aquí o allá, imprimir otra dirección?

Sartre: No. Lo que uno descubre de golpe, frente a su pieza, es aquello en lo que no había pensado. Sería demasiado fácil decir: es él diréctor, son los actores. Una pieza debe poder ser retomada y representada en el extranjero. Soportar la representación por actores que no se adhieren exactamente a los personajes. Cada papel y la obra entera deben comportar un margen más o menos definido de variaciones. Lo que cuenta es otra cosa: las relaciones imprevistas que surgen entre mil cosas en el interior de los actos y de las escenas (gestos, actitudes, conducta de los personajes, tiempo y lugar de la acción, decorados, luces, etc.).

Sobre todo esto se puede intervenir, pero imperfectamente: un objeto se crea con sus caracteres objetivos, que escapan.

En "El Diablo y el Buen Dios", yo había situado la mayor parte de las escenas de noche. Un día, en una sala de costureras, me di cuenta que el encadenamiento de esos cuadros hacían de la pieza una pieza de noche. Esto es precisamente lo que el público, con agrado o desagrado, descubre antes que el autor, incluso si no formula su descubrimiento.

También recuerdo una escena de "Muertos sin sepultura": unos milicianos torturaban a unos resistentes en 1944. Lo que me importaba no era mostrar la realidad física de la tortura sino la relación de esos dos grupos de hombres y sus conflictos. Nos entendíamos bien: Vitold, actor y director, los otros actores y yo. Se ensayaba con buen humor. Tanto más que Vitold, quien nunca tenía tiempo para cenar, escogía el momento en que lo conducía detrás de los bastidores para lanzarse sobre su sandwich y devorarlo. Como él debía gritar de dolor, lo hacía con la boca llena, lo que nos impedía "creer" en la escena. Y después, el día del estreno, muchos espectadores encontraron este momento intolerable. Descubrí por ellos, lo confieso con estupor, el verdadero precio de la discreción clásica: no se debe mostrar todo. Usted sabe lo que dicen algunos pintores de hoy: un cuadro es ante todo un objeto. Pues bien, una pieza representada es ante todo un objeto. Un objeto que tiene sus estructuras propias. Pero es el espectador quien colabora con el autor para hacerlo aparecer.

—¿Está usted siempre de acuerdo con esta transformación?

Sartre: No. Pero ¿qué hacer? Un público es ante todo una reunión. Es decir, que cada espectador se pregunta a la vez lo que él piensa de la pieza y lo que piensa su vecino. Cuando voy al teatro y oigo una pieza en la cual ciertas réplicas pueden escandalizar a ciertas personas que se están allí y que sin embargo no comparten mis opiniones, yo pierdo mi completa libertad de juicio y me apeno por ellos. En cuanto a ellos, estarían menos escandalizados si no pensaran en los espectadores que toman su mismo partido, pertenecen al mismo medio y participan de las mismas creencias. De esta reacción nace una realidad ajena de la cual nadie es completamente responsable.

Viene luego la prensa, que no crea, como se piensa, ese movimiento de opinión sino que lo interpreta y cristaliza. Los autores dramáticos le reprochan a menudo sustraer una parte de público a sus piezas. Pero esto es un malentendido: el crítico de un diario o de un semanario es en realidad el representante calificado de cierta fracción de ese público. Si se le oye es porque en general su juicio está confirmado por sus lectores. Dicho de otro modo, todo ocurre como si él adivinara la opinión de los medios que lo leerán; y esto viene precisamente del hecho de que él forma parte de esos medios.

Cuando "Las Manos Sucias" fue representada, mucho se elogió, y con razón, a François Périer y André Luguet. Sobre la pieza misma hubo algunas vacilaciones: ¿era o no anticomunista? Los críticos

de extrema izquierda y los de la prensa burguesa se observaban y esperaban. Finalmente, habiendo decidido los primeros que estaba contra su partido, lo que en modo alguno correspondía a mi intención, los otros la aplaudieron como una máquina de guerra y, por esto, les dieron razón. Desde entonces la pieza ha tomado un sentido objetivo que nunca he podido modificar.

—Sin embargo, ¿tuvo usted después la ocasión de hacer conocer cuáles eran sus intenciones?

Sartre: Yo grité en el desierto. En el teatro las intenciones no cuentan. Cuenta lo que sale. El público escribe la pieza tanto como el autor. Y, ya lo sabemos, lo que interviene para condicionar a los espectadores es la época, sus necesidades, los conflictos que le son propios. Así, "Coriolano" fue considerada como una pieza antidemocrática y los fascistas la aplaudían en el Teatro Francés en 1934. Mientras que las recientes representaciones del Piccolo Teatro de Milán han subravado, por el contrario, el aspecto crítico de esta misma pieza y el estudio de la dictadura como mistificación de las masas. Dicho esto, es claro que no era la democracia sino la monarquía legítima y hereditaria lo que Shakespeare pretendía oponer al dictador.

—¿Han ocurrido siempre estas metamorfosis?

Sartre: Más o menos, lo imagino. Pero en los grandes momentos de la historia del teatro, había una homogeneidad real entre el autor y el público. Porque éste vivía más o menos conscientemente las contradicciones que aquél ponía sobre la escena. Es indudable que Antígona representa, como

lo ha dicho Hegel, el conflicto de las grandes familias aristocráticas en vías de desintegración y de la ciudad que se constituyó contra ellas limitándoles su poder. Es indudable que los atenienses se sentían profundamente tocados por el conflicto de Antígona y de Creon. Había, pues, un público unido para el teatro. Igualmente, en el siglo XVII inglés, cuando la lengua inglesa se enriquece sin cesar y la monarquía absoluta se establece, la nación inglesa toma conciencia de sí misma por el teatro elisabethiano.

En nuestra época, los espectadores vienen de medios tan diversos y a veces tienen intereses tan opuestos, que es imposible prever las reacciones del público demasiado heterogéneo que ellos constituyen. De todas maneras, el teatro pertenece, en general, a la burguesía. Es ella quien sostiene y alimenta las salas de espectáculos originando una elevación constante del precio de las entradas. Hay tantos conflictos internos en las clases medias e incluso en la clase dominante que una parte del público se sentiría chocada si el teatro diera una imagen de nuestra sociedad que gustara a otros espectadores. El resultado de este compromiso es que, a menudo, el teatro no muestra los cambios del hombre y del mundo si no más bien la imagen de un hombre eternamente parecido a sí mismo en un universo que jamás cambia.

Un ejemplo sorprendente de esto es que las gentes hayan leído mil veces en "La Pequeña Cabaña". ¿Qué es la "Pequeña Cabaña"? Se nos dice, cambiemos todas las circunstancias del trío burgués, es decir, la mujer el marido y el amante. Transportémoslos a una isla desierta. ¿Qué ocurre?

El trío permanece de una manera o de otra. Nada ha cambiado, nada cambia. Y el público está encantado. En otra pieza de náufragos en una isla desierta, una pieza inglesa, "El admirable Crichton", se ve al criado, Crichton, imponerse a los otros náufragos y ganar su respeto porque él es "el mejor".

¿Significa esto que el mundo puede cambiar? No. Cuando a lo lejos se ve un barco, Crichton prefiere hacerse repatriar y reintegrarse así a su posición inferior. Las relaciones entre los personajes vuelven a ser lo que ellas eran. Simplemente, esta Robinsonada hará mejores a los señores gracias a las virtudes del lacayo. Inglaterra es eterna. Lo que era necesario demostrar. Sin embargo, todos sabemos que el mundo cambia, que él cambia al hombre y que el hombre cambia al mundo. Y si no es esto el tema profundo de toda pieza de teatro es porque entonces el teatro carece de tema.

—¿No es éste, justamente, el tema tratado por Bertold Brecht en todas sus piezas?

Sartre: Exactamente. Se pretende a menudo que él quiere dar una interpretación marxista del mundo en su totalidad. No es eso. Ciertamente, él es marxista, profundamente. Pero —hombre de teatro— son, a pesar de todo, los dramas individuales los que le interesan. El pretende mostrar simplemente que no hay drama individual que no esté enteramente condicionado por la situación histórica y que, al mismo tiempo, no repercuta sobre la situación social para condicionarla. Es por esto que sus personajes son siempre ambiguos: él destaca sus contradicciones, que son las de su tiempo, e

intenta mostrar, a la vez, cómo ellos hacen su destino.

Pienso en "Galileo Galilei". Se le ve, en la pieza de Brecht, enteramente condicionado por el momento en que vivió, momento en que la ciencia que nace choca profundamente a las tradiciones, las creencias, los intereses de la Iglesia y de la aristocracia. Y este hombre que constituye la ciencia es al mismo tiempo el primero que la traiciona. ¿Por qué? Porque su coraje físico lo abandona. Pero, sobre todo, por qué no comprendió que su suerte no estaba con los grandes de este mundo, si no con la parte de la sociedad que condiciona la ciencia porque tiene necesidad de ella para desarrollarse: la burguesía, en esa época. Habiendo elegido el campo de los prelados y de los príncipes, Galileo rechaza el apoyo de los burgueses. Luego, Galileo es responsable de su destino. El lo hace. Pero al mismo tiempo su error no puede explicarse sino en un momento en que el hombre de ciencia es una especie de lacayo de los señores o de los prelados y en que por consiguiente se desconoce a sí mismo, al propio tiempo que crea lo que transformará su condición.

—¿Cómo pudo Brecht escapar a la transformación de la obra por su público?

Sartre. Primeramente porque, a pesar de todos sus problemas, todos sus conflictos profundos, todas sus tensiones internas, el público de Alemania del Este es un público relativamente unificado. Esta sociedad en construcción, no importa lo que se piense sobre ella, suministra al teatro espectadores que tienen preocupaciones y esperanzas co-

munes y que no vienen, como en Francia, de todos, los horizontes. La prueba de ello es que nosotros no comprendimos el arte y el sentido de las piezas de Brecht sino en la medida en que tuvo su éxito en el extranjero.

—Pero las piezas fueron escritas antes de la existencia de esta sociedad...

Sartre: Sí. Pero sus verdaderos éxitos fueron después.

—¿Está usted seguro...? Brecht tuvo éxito en la misma Alemania antes de Hitler, bajo la República de Weimar. Después, durante el nazismo en Nueva York. Actualmente tiene éxito en Alemania occidental, en Suiza y en Londres. Quiere decir que Brecht sobrepasa su público unificado.

Sartre: Es muy cierto. Pero observe la diferencia entre el Brecht de hoy y el Brecht del tiempo en que "La ópera de cuatro centavos" se daba en París. Hoy sabemos nosotros lo que es Brecht. Pero cuando antes de la guerra vimos "La ópera de cuatro centavos", con Simone de Beauvoir, vimos solamente lo que suele llamarse una sátira de la sociedad. Era muy divertido y encantador. Pero el verdadero propósito de Brecht se nos escapó completamente. Cuando hace veinte años salí del teatro, y esto es la transformación por el público, encontré la pieza anarquista: los burgueses podridos todos, el jefe de policía un bandido; pero, por otro lado, la pieza nos presenta las masas como mendigos y sus jefes como ladrones que las engañan. El lado positivo de la doble crítica se me escapó, como a todo el público de entonces...

—Sin embargo la película de Pabst fue considerada en Francia como una película "de izquierda". Era la interpretación más conocida de "La ópera de cuatro centavos".

Sartre: Porque se golpeaba a los banqueros y a los policías. Pero también se puede golpear a los banqueros desde la derecha. Todo está en la manera. Los mal entendidos desaparecieron cuando Brecht pudo tratar su público de frente. Puesto que de todas maneras el público colabora con el autor, Brecht intentó guiarlo en esta colaboración. Una pieza de teatro es la imagen animada del hombre y el mundo en imagen frente al hombre. Se trata de saber qué relación hay entre el público y la imagen. Yo pienso que lo que Brecht quería destruir es la relación de participación, que es la relación del teatro burgués normal, pero no del teatro clásico, con el espectador Participar en el espectáculo es encarnarse más o menos en la imagen del héroe que se hace matar o en la imagen del enamorado. Es temer entonces que el enamorado sea engañado o que el héroe no muera al final.

La participación es una manera de vivir una relación casi carnal con la imagen. Es decir de no conocerla. De la misma manera no se puede conocer realmente a alguien de quien se está enamorado, con quien se vive una vida apasionada y violenta.

Se ha dicho con gran justeza que un burgués puede participar en una pieza que tenga como personaje a un verdadero héroe, a un revolucionario que sobrepasa sus propias contradicciones

y triunfa de ellas en la muerte. ¿Por qué? Porque él no experimentará malestar alguno. Porque, después de todo, el burgués puede identificarse con este héroe, de la misma manera como algunos dicen: "Yo estoy por la Argelia francesa, pero respeto al combatiente F.L.N. que se hace matar heroicamente". El espectador puede decirse, cuando este hombre de izquierda liquida sus contradicciones y muere como héroe por cierta sociedad: "Yo desapruebo la sociedad que él desea, pero no puedo evitar de ver en él la imagen de un hombre que ha sabido conciliar en sí tendencias contradictorias. Tengo las mismas que son de otro orden, y esta historia me muestra que siempre se pueden sobrepasar". Y partirá contento. Habrá comprendido que en toda sociedad y en toda situación es posible sobrepasar las contradicciones y, en consecuencia, al rechazar el contenido de la pieza, se satisfará del esquema formal del heroísmo. En este sentido, el héroe positivo de las piezas soviéticas no perturba al espectador burgués.

Brecht pensaba que la solución de una situación penosa y contradictoria nunca era asunto de un individuo, que sólo una sociedad entera, en el movimiento histórico, podía transformarse. El deseaba que el espectador saliera incómodo del teatro, es decir, aprehendiendo la contradicción por sus causas, pero sin posibilidad de sobrepasarla con un movimiento del alma.

—De "Tartufo" también, las gentes debían salir incómodas...

Sartre: Para mí, los clásicos tienen una relación

muy neta con Brecht. También el distanciamiento se encuentra en ellos. No pienso que la gente se interese enormemente por la suerte de Orgón o de Elmira. Tartufo es desagradable, pero sin provocar horror. Uno se siente, pues, bastante tranquilo y ríe moderadamente. Es la distancia sobre todo, la que hace la fuerza de la pieza. Lo que Brecht quería, lo que nuestros clásicos querían, era provocar lo que Platón llamaba "la fuente de toda filosofía", es decir, la admiración, dando como no familiar lo que es familiar. Observe que Voltaire utilizaba este procedimiento en sus novelas. Basta presentar personajes de otro mundo. De manera que uno puede reír y al mismo tiempo puede decir al salir: "¡Diablos! ¡Pero ese mundo es el mundo mío!" El ideal del teatro brechtiano sería que el público fuera como un grupo de etnógrafos que encontrara de golpe un pueblo salvaje. Acercándose y diciendo de pronto lleno de estupor: estos salvajes, somos nosotros. Es en este momento que el público se convierte por sí mismo en colaborador del autor: reconociéndose, pero en la extrañeza, como si fuera otro, él se hace existir frente a sí mismo como objeto y se ve sin encarnarse, es decir, comprendiéndose.

—Decía usted, hace un momento, que el resorte de una pieza debería ser la admiración platónica. ¿Cree usted que este solo resorte bastaría en el teatro? ¿No hay otros lazos afectivos entre el espectador y la escena? ¿No sería una representación un poco fría?

Sartre: Ciertamente. Pero no es éso lo que Brecht quería. El deseaba únicamente que la emo-

ción del espectador no fuera ciega. Después de todo Selena Weigel, su mujer y admirable intérprete, hizo llorar en Madre Coraje.

El ideal sería "mostrar" y "conmover" al mismo tiempo. No creo que Brecht hubiera juzgado esta contradicción absurda.

Todo depende de la perspectiva que se adopta cuando se quiere contar una historia: o bien se toma el punto de vista de lo eterno. Es así, eso será siempre así, la mujer será siempre el eterno femenino, etc. En este caso recaemos en el teatro de la "naturaleza humana", que yo llamaré burgués. O bien, se le mira como el signo de un movimiento que comienza o de una liquidación que continúa. Es decir, desde el punto de vista histórico. Aún más, desde el punto de vista del porvenir. En "Casa de Muñecas", que trata de la emancipación de la mujer en una época en que no se planteaba o se planteaba apenas, Ibsen se colocó en una perspectiva de porvenir: es desde el punto de vista del porvenir como él vio el desplome de este marido autoritario y nulo y la liberación de Nora.

—Un futuro inmediato, muy cercano. En sus propias piezas, ¿ve usted esta incorporación de un futuro inmediato?

Sartre: Hasta ahora no me había preocupado mucho por esto. Lo he ensayado en parte en "Los Secuestrados de Altona". Toda la pieza está construida desde el punto de vista de un porvenir a la vez falso y verdadero. La locura del secuestrado consiste en que, para evitar el sentirse culpable, llega a considerarse como testigo de un siglo

que está desapareciendo y a dirigirse a un tribunal superior. Evidentemente, no dice sino tonterías, no cuenta lo que verdaderamente es este siglo, pero yo quisiera que el espectador se sienta un poco en presencia de este tribunal. O simplemente, de los siglos que vienen.

Nuestro siglo será juzgado. Tal como hemos hecho con el siglo XVIII o con el siglo XIX. De cierta manera él creará su puesto en la historia y exigirá el juicio de una moral objetiva sobre los hombres. Yo quisiera que el público a través de las peripecias de mi personaje, se sienta en presencia de este tribunal.

En realidad todo esto son castillos de naipes. Pero si tuviera éxito daría al espectador la impresión de deslizarse en el pasado. Trato de hacer sentir nuestro tiempo en la medida en que poco a poco, este siglo se va. . Como uno dice al fin de cada año: el año 1959 era "así". ¡Esperemos que el año 60 será mejor!

Me gustaría que el público vea desde fuera nuestro siglo, como cosa extraña, como testigo. Y que participe al mismo tiempo, puesto que él hace este siglo. Desde luego hay algo de particular a nuestra época: nosotros sabemos que seremos juzgados.

VI.

VIAJERO EN LA UNION SOVIETICA

1. HABLO A CORAZON ABIERTO *

* Entrevista de Albert-Paul Lentin, *France-URSS*, 1954.

—Actualmente se dice que es casi imposible hablar a "corazón abierto" con los soviéticos. ¿Qué piensa usted?

Sartre: Cuando leo, escrito por la pluma de Hélene Lazareff,[1] que esta periodista recibió las confidencias de un número considerable de "gentes vigiladas" y que ello tuvo lugar, naturalmente, en lugares públicos o en taxímetros, encuentro sumamente punzante comprobar que la mayor parte de las "cosas terribles" que la señora Lazareff declara haber escuchado en secreto, son aquellas que todos los soviéticos dicen con la mayor libertad. Por ejemplo, que en el dominio de la vestimenta no todo va bien, y que por ese lado habría mucho que hacer... Lo que Hélene La-

[1] Helena Lazareff directora de la revista femenina *Elle* y su esposo Pierre Lazareff director de la revista *France Soir* visitaron la URSS poco antes que lo hiciera Sartre acompañando al conjunto de la Comédie Française. Posteriormente a partir del 30 de junio de 1954 publicaron en la mencionada *France Soir* una larga serie de artículos bajo el título general de "La URSS en la era Malenkov" construidos a base de las "confidencias" que Sartre ha comprobado que no existían.

zareff presenta como críticas vagamente emitidas, o sugeridas, yo las he escuchado expresar con el corazón abierto. Porque hoy en día es posible a un extranjero conversar con los soviéticos sobre cualquier cuestión. Más aún, los soviéticos no piden más que una cosa: corresponderles, y usted puede tener con ellos el más franco intercambio de puntos de vista. Por mi parte, he tenido con ellos las más libres discusiones sobre todos los problemas, incluido el del régimen penitenciario.

—¿Qué piensa de aquellas afirmaciones que presentan a los soviéticos como gentes "amorfas", "tristes" "resignadas", "sin energía"?

Sartre: Pienso exactamente lo contrario. La impresión que tengo luego de un mes de estadía en la URSS es absolutamente opuesta a esta idea. En todos los lugares donde he estado (fábricas, escuelas, koljoses) mis preguntas fueron vivamente contestadas y frecuentemente con gran humor. Y en cada ocasión, a mis preguntas se sucedieron inmediatamente contrapreguntas. Mis interlocutores me planteaban espontáneamente toda clase de problemas y los diálogos eran extremadamente animados... He aquí un ejemplo: yo asistí a un gran desfile en la Plaza Roja, en honor al 300º aniversario de la unión de Ucrania con Rusia. Durante dos horas y media observé el desfile de 600.000 personas —enorme fracción de la población trabajadora. Durante esas dos horas y media las gentes marchaban alegremente, con júbilo, y a partir de la mitad del desfile en cierto desorden, como se suele ver en las manifestaciones de personas felices.

—¿Qué realizaciones del régimen soviético le han parecido remarcables?

Sartre: En primer lugar, diré qué es lo que más me ha conmovido: en la URSS cualquiera puede tener su oportunidad. En todas partes hay emulación, porque el interés individual coincide con el interés general. Nada más falso que hablar de una "clase dominante" o de una "élite estratificada"... También podría hablar del nivel de vida, que aumenta en un 5% anualmente, en tanto que en Francia permanece estancado... Pero como carezco de una particular competencia en los dominios industriales y técnicos, no me extenderé sobre las realizaciones materiales. Prefiero hablar de lo que conozco bien, los problemas culturales, sobre los cuales me he informado, y de los éxitos culturales de la URSS.

Hay, en primer lugar, un esfuerzo admirable para extender la cultura entre las masas. Un solo ejemplo: he visto el Uzbekistán, donde en 35 años el régimen soviético ha suprimido el analfabetismo, que en 1917 llegaba al 98% de la población. He hablado de extensión de la cultura; es necesario hablar también de su profundización: la posibilidad de cultivarse, sea a título personal, sea en grupo, está dada a todos los obreros y campesinos. Todos tienen la oportunidad de desarrollar sus menores dones y talentos. Es emocionante ver cómo en cada palacio de cultura, cada trabajador es seguido, guiado y alentado. Tercer éxito: el gigantesco esfuerzo para desarrollar la enseñanza. Todo el mundo lo ha dicho, pero hay que repetirlo porque es cierto. Es admirable el cuida-

do que rodea al niño, esperanza de la nación. En el subterráneo, no es raro ver a un adulto levantarse y ceder su asiento a un escolar. Cosa pequeña pero significativa. Los soviéticos están justamente orgullosos de su palacio de pioneros de Leningrado. Es un palacio del siglo XVIII con sus mármoles, sus piedras preciosas y sus estatuas. Es un espectáculo sorprendente verlo librado por entero a los niños, que se sienten allí como en su propia casa...

Por una reciente decisión, la duración de la enseñanza obligatoria, que era de siete años en el campo y diez en las ciudades, va a ser llevada uniformemente a diez años (de los siete a los diecisiete años inclusive). Es extraordinario imaginar lo que representa esta total igualación del nivel cultural. Todos los jóvenes, gentes de la nueva organización —todos sin excepción— tendrán una cultura sólida y común.

—Siempre en lo que concierne a la cultura, ¿qué es lo que le parece criticable?

Sartre: Aunque las bases de la cultura han sido extraordinariamente extendidas y profundizadas, creo que en la hora actual se sacrifican un poco las cumbres. Más especialistas se consagran de buena gana a este esfuerzo cultural que a una investigación artística en cierto sentido absoluta. Aún faltan nuevos progresos para que se hagan las síntesis necesarias.

—¿Usted cree que la crítica contribuirá a estos progresos?

Sartre: Lo pienso, y esto nos lleva al problema de la libertad en la URSS. La libertad del

ciudadano soviético no es la nuestra. La nuestra, si queremos resumirla en una fórmula un poco sumaria, consiste en decir cualquier cosa sobre cualquier cosa. Allí, el ciudadano soviético que está de acuerdo con su gobierno sobre el conjunto, y que con él participa en una gran empresa hacia un porvenir mejor, no tiene desacuerdos básicos con su gobierno, y no necesita expresar, podría decirse, una oposición fundamental que no existe. Es decir, puede estar en desacuerdo sobre una multitud de puntos, y no se priva de manifestarlo. Sólo que él, a diferencia de nosotros, no los comenta en la calle o en el café. Los manifiesta públicamente y bajo su propia responsabilidad. En la URSS todo está en discusión.

—¿Qué se opina de Francia?

Sartre: La URSS profesa una gran amistad por el pueblo francés. Francia es conocida en la URSS mucho más de lo que yo suponía. La revolución de 1789 y la Comuna son considerados como los hechos remarcables de los últimos dos siglos. En lo que concierne a la literatura, conozco el número de los millones de ejemplares en que son editados nuestros clásicos. Pero esta es una realidad un poco abstracta. Se comprenden mejor las cosas cuando al visitar una escuela se verifica que una niña de 14 años conoce de manera muy honorable a Maupassant, Balzac y Stendhal .. Naturalmente pienso que sería necesario intensificar al máximo el intercambio cultural entre nuestros dos países, tanto el intercambio en general como el de los especialistas, que es también muy importante. Espe-

ro que lograremos desarrollar el intercambio. No pocas incomprensiones recíprocas desaparecerán.

—Al hablar del conocimiento de la cultura francesa en la URSS, usted manifestó haber encontrado escolares que conocen "de manera muy honorable a Maupassant, Balzac y Stendhal". ¿Qué entiende por "manera muy honorable"?

Sartre: Le daré un ejemplo. La escena tuvo lugar en una escuela de niñas, donde pregunté a una joven escolar, que interrogué sobre Balzac y Stendhal, qué pensaba del personaje Rastignac. "Al comienzo lo quería —contestó—, pero después se vuelve muy malo. Realmente es un ruin ambicioso". Yo le señalé que Julien Sorel, que ella amaba mucho, es también un ambicioso. "Sí —contestó ella de inmediato con vivacidad—, pero su ambición no es de la misma naturaleza. Es más elevada. Y al final, cuando es condenado a muerte, Julien Sorel es casi perfecto". ¡Como advertirá, estas respuestas no están mal para una niña de 14 años!

—Hemos hablado de los escolares. ¿Usted también ha visto a los estudiantes?

Sartre: Naturalmente, ya que he visitado la Ciudad Universitaria, donde se alojan 6.000 estudiantes sobre los 13.000 que cuenta la Universidad de Moscú. He pasado dos horas muy interesantes con un grupo de quince, en compañía también de estudiantes franceses que se encuentran en Moscú dentro del plan de intercambio universitario, y que igualmente viven en la Ciudad.

—¿Cuál es su impresión?

Sartre: Una impresión de vida intensa —los estudiantes discutían con firmeza, no sólo conmigo sino entre ellos. Fundamentalmente discutían una cuestión que apasiona a la URSS, la de si volver o no a la enseñanza secundaria mixta suprimida después de la guerra. Partidarios y adversarios de la enseñanza mixta se enfrentaron con toda vehemencia. [2]

Otra fuerte impresión es ésta: la de una potente emulación entre los estudiantes. Pero entiéndase bien lo que es "emulación". Se trata de una emulación sana, porque en la URSS los intereses personales de cada uno coinciden con el interés colectivo. Si alguien se eleva en la sociedad no lo hace a expensas de nadie, y de su progreso se benefician todos.

—¿Los estudiantes tienen preocupaciones de orden material?

Sartre: Sus preocupaciones no son de este orden. Un estudiante a quien hice esta pregunta me contestó: "Jamás he tenido esta clase de problemas; tengo toda clase de facilidades para estudiar y, en el porvenir, estoy seguro de encontrar un empleo adecuado a mi capacidad". —"¿Cuáles son sus preocupaciones actuales?", le pregunté. —"Ser el mejor, y que mi grupo sea el mejor". Para él no podía haber un problema de separar su éxito personal del éxito colectivo.

—¿Es una reacción propia de los estudiantes?

Sartre: En absoluto. Es la reacción común, yo

[2] Discusiones como éstas son comunes en toda la URSS. En lo que respecta a la enseñanza mixta, el gobierno dispuso hace poco restablecerla.

diría es la reacción tipo en la URSS (lo he podido observar en las escuelas y universidades, como en los koljoses, fábricas y casas de cultura). Cada uno piensa en la colectividad porque sabe lo que le debe. Cada uno sabe que tiene su oportunidad, que su menor don, su menor talento podrá desarrollarse, que será, si lo desea, seguido, guiado y alentado en el plano cultural, y esto, sea cual fuere su rango en la jerarquía social. Por mi parte he visto una sorprendente exposición de cuadros pintados por obreros. Obras de simples operarios se exhibían junto a las de obreros más calificados y no eran las menos valiosas.

—Una última pregunta: ¿Cómo ven los soviéticos el problema de la paz?

Sartre: Usted sabe cómo me toca este problema. Usted conoce mi actividad en el Movimiento de la Paz, y en este momento escribo una obra teatral sobre la paz. Me he interesado en las reacciones soviéticas sobre este asunto. He visto en todas partes manifestarse una vasta propaganda por la paz, una propaganda interesada, penetrante, que expresa con poderosos medios incluso en las más alejadas Repúblicas. Sé que los espíritus amargados dirán que los soviéticos hacen propaganda para su paz, y que esta paz no es la nuestra. A esto responderé que ya es cosa considerable que un gobierno como el de la URSS no hable a una población de 200 millones de habitantes más que un solo lenguaje, el de la paz, y no utilice más que medios pacíficos para hacer triunfar sus objetivos.

Esto puede ser comparado con lo que sucede en otras partes, y especialmente en los Estados Unidos, donde se habla de paz, de "Paz por la fuerza", pero los recursos son encaminados hacia la guerra. En la URSS no sólo se habla de Paz sino de paz por la paz, y no de paz por la amenaza de guerra. En otra parte he señalado que los soviéticos no temen la guerra. Pero no sólo quieren la paz, sino que creen en ella.

VI.

VIAJERO EN LA UNION SOVIETICA
2. EL HIELO SE HA ROTO *

* Entrevista con Paul Morelle, *Les Lettres Françaises*, 1961.

—¿Es su primer viaje a la URSS?

Sartre: No, el segundo, el primero data de 1954.

—¿Comprobó alguna diferencia entre estas dos permanencias?

Sartre: Muy sensible. En 1954, el recibimiento fue por cierto muy caluroso, pero un poco protocolar. Se hacían muchos brindis. Lo que sofocaba a veces la conversación. Esta vez por el contrario he comprobado que la conversación era más libre, más extendida, más abierta. Se ha vuelto una aventura más que un camino ya trazado.

—¿Tiene la impresión de un "deshielo"?

Sartre: Exactamente. El hielo se ha roto entre nosotros.

—¿Qué lo ha impresionado de lo que ha visto?

Sartre: Bueno, por ejemplo, el esfuerzo hacia una nueva arquitectura a la vez más bella, más útil y más económica. Se pueden ver actualmente en Moscú los tres estilos de arquitectura que corresponden en grueso, a las tres épocas de la evolución socialista: las construcciones del tiempo de Lenín

que son audaces, revolucionarias, pero de un material bastante feo y mediocre; las del tiempo de Stalin que son grandilocuentes, sobrecargadas pero poco económicas y sobre todo poco prácticas: vastos halls, escaleras monumentales, columnatas superfluas. En fin las construcciones modernas que se inspiran en un "funcionalismo" de buena ley, tal el Palacio del Congreso, construido en el recinto mismo del Kremlin, que está hecho de hormigón armado gris blanco y que es bastante comparable a algunos edificios brasileños, tales los que he podido ver en Brasilia. Pero la conquista en arquitectura de la simplicidad, de la ligereza, de la elegancia, implica la búsqueda de nuevos materiales que se producirán poco a poco, que correspondan a esa nueva técnica. Del mismo modo tiene por consecuencia una evolución en el arte decorativo. El Palacio de los Pioneros, por ejemplo, una de las nuevas construcciones de Moscú, está decorado exteriormente con pinturas que son más esquemáticas, aunque siguen siendo figurativas (el ruso es muy respetuoso de la figura humana) que lo que conocemos hasta aquí del arte soviético. Un poco comparables a los frescos a la vez realistas y simbólicos del arte mejicano. Pero en Moscú el problema práctico es que esas pinturas resisten dos inviernos. De ahí la necesidad de encontrar nuevas técnicas y nuevos materiales de decoración: se pinta con ladrillos, con cerámica, etc.

La evolución de la arquitectura implica una búsqueda técnica que tiene por consecuencia a su vez una evolución estética.

Pero lo que es interesante de notar, es que nada de todo esto es gratuito, ni un efecto del "arte por

el arte". En la base de esta evolución arquitectural, hay un principio, un imperativo de economía, de utilidad, de necesidad por oposición al período de despilfarro y de fasto que lo ha precedido. La mejora del nivel de vida en la URSS se acompaña y es el resultado de una política de economías. Y todo esto me parece de un encadenamiento lógico riguroso.

—¿En la literatura y en las otras artes plásticas sintió esa misma evolución?

Sartre: Sí. En escultura por ejemplo. Tuve la ocasión de conocer a un joven escultor hasta aquí poco alentado en sus investigaciones pero que acaba de recibir una orden del Estado. Su tema favorito es el "hombre robot" la obsesión del robot en el hombre contemporáneo. Un tema muy moderno, como usted ve, para nada tradicionalista. Pero también para ese escultor se plantea el problema de técnicas nuevas, de investigaciones diferentes para el equilibrio interior de sus obras. "Tuvo usted ocasión de ver esculturas modernas occidentales —le pregunté—. Eso podría ayudarlo en sus búsquedas." "Me harían falta dos horas de comunicación con la escultura occidental —me respondió soberbiamente—. Dos horas pero no más." Por supuesto él se burlaba, pero lo que es esencial para ellos es no separarse de la tierra rusa. Las producciones artísticas son tanto más apreciadas allá cuando nacen de las necesidales de esa tierra y le responden. Se puede en rigor inspirarse en un método o en una técnica prestada del extranjero. No se puede importarla ni copiarla servilmente.

Necesitan encontrar soluciones rusas a sus problemas rusos.

—*¿Y en literatura?*

Sartre: Bien, en literatura, es un poco lo mismo. Usted sabe que actualmente la poesía en Moscú está en el lugar de honor, bajo la forma de recitales públicos que se llaman "conciertos". En la Plaza Maiakovski en pleno centro de Moscú, dos millares de jóvenes se reúnen para oir a Evtoutchenko, por ejemplo, leer sus poemas. La poesía es un poco su rock and roll, con, por supuesto, un contenido y una significación completamente diferentes. Es la expresión de una pasión, de una vitalidad. No tuve ocasión de escuchar a Evtoutchenko. Pero asistí en una biblioteca de barrio a un debate acerca de los poemas de Voznessensky, otro joven poeta de 28 años que acaba de ser puesto aparte en la "Literatournaiä Gazetta" (Gazeta Literaria) donde se le reprochaba su oscuridad. Por supuesto, entre las quinientas personas que se encontraban allí, todo el mundo no estaba de acuerdo con Voznessensky. Una maestra dijo por ejemplo: "Usted habla en su poema del 'corazón papel secante'. ¿Pero no hay papel secante de todos los colores? Los otros se burlaron de ella: 'He aquí, rieron, una que enseña ruso a los niños'." Pero otra maestra intervino. Contó que cuando había leído por primera vez un poema de Voznessensky, no había entendido nada. Después a fuerza de releerlo, había acabado por tener una comprensión que no era tal vez la buena, pero que le era personal y que ella quería. Y ella se planteaba la cuestión con esa gravedad y esa seriedad

que caracterizan al público ruso se trate de poesía o de pintura de Picasso: "No puedo consagrar sino un poco de tiempo cada día a cultivarme. Si debo pasar horas para comprender un poema difícil, será en detrimento de otras lecturas. Quiero que se me explique por qué razones debo hacer esa elección. ¿Qué es más útil?" (Siempre esa noción de utilidad que es determinante en la URSS en todos los dominios).

Otro auditor, un joven técnico, hizo una declaración interesante: "Cuando leo una revista técnica de mi especialidad, dijo, no hace falta que vuelva muchas veces para comprender todo".

Un hombre más maduro intervino: "Soy viejo, dijo. Pero voy a hablar como un joven. He sostenido a Maiakovski en otro tiempo. Pero su poesía, sinceramente, no creo que permanecerá". "Se equivoca, respondieron los jóvenes. *Es la nuestra,* Voznessensky es nosotros."

La poesía, en efecto, para la juventud rusa, es el contrapeso de la técnica.

Es como lo ha dicho igualmente un joven oyente de la religión del ateísmo, para una generación profunda y sólidamente ligada a la sociedad socialista, que no puede poner en tela de juicio. Pero esta poesía no es de ningún modo desencarnada, desprendida del contexto social. Por el contrario lo que busca expresar, iluminar, con la ayuda de una forma de imágenes que procede por acercamientos, aproximaciones, equivalencia, más que por afirmaciones, son las relaciones humanas en la sociedad soviética actual, pero siempre sobre el plano de la construcción de la URSS. De algún modo es una forma positiva de contribuir a su perfeccio-

namiento iluminando lo que queda en ella de oscuro, de ambiguo y que no puede ser traducido, evidentemente sino de una manera oscura y ambigua.

—Esa búsqueda de la verdad por medio de la poesía, ¿tiene su equivalente en prosa, en la literatura novelesca?

Sartre: No todavía. O por lo menos no de una manera tan generalizada. Pero del mismo modo que la evolución arquitectural tiene por efecto una evolución estética, en pintura y escultura, del mismo modo el movimiento de la joven poesía será seguido por la evolución del arte novelesco. El problema para los novelistas es un poco más complicado porque ellos, en todas circunstancias, deben permanecer claros, inmediatamente accesibles. Además ellos se encontrarán con una doble dificultad, en su búsqueda de la verdad, en la expresión de la verdad. En primer término comprender lo que ha pasado a su alrededor. Después comprender lo que ha pasado en ellos. Comprender por qué hay ciertas cosas que les parece haber comprendido en una cierta época, y que ya no comprenden ahora. Comprender por qué el hombre que ha sido no es ya el hombre que son, en tanto que en el fondo de sí mismos, se sienten siempre el mismo hombre, movido por los mismos sentimientos, teniendo en cuenta los mismos objetivos. Vemos que hay en su marcha creadora la necesidad de una doble revolución, individual y social, que no les facilita la escritura. Pero su concepción de la literatura sigue siendo la misma. Es realista. Y es socialista. En el sentido de que quiere mostrar

la sociedad tal como es. La preocupación profunda de los jóvenes novelistas es *decir la verdad.* Pero con el designio de mejorar, de perfeccionar.

—¿Y en el dominio del teatro, del cine?

Sartre: En el teatro sé que Youtchkevitch quiere montar "El buen alma de Tse Tchuan" de Brecht pero con una puesta de escena que sé inspira en Brecht más que en Stanislasky, lo que representa para los rusos, un esfuerzo para desprenderse de la tradición.

En cuanto al cine, que no ha esperado como se sabe, para liberarse de las sujecciones ideológicas, he visto en Moscú dos filmes extremadamente importantes. Uno "La infancia de Iván", es la obra de un joven realizador de 26 años. No tiene ninguna concesión de forma ni de fondo. Es la historia de un niño cuyos padres han sido matados en la guerra y que ha sido recogido por un regimiento del ejército soviético. Cumple misiones peligrosas de explorador. Pero en tanto que en el cine edificante, su conducta sería dictada por motivos patrióticos o ideológicos, aquí ella es el hecho mismo de la guerra, el fruto de sus horrores. Ha visto matar a sus padres y esto lo ha marcado, traumatizado a tal punto que no puede pensar sino en matar, en hacer la guerra. Es de algún modo la sicología del matador guerrero, del "para" que se analiza aquí, explicado por los hechos de la infancia. El filme termina con escenas de entusiasmo, de alegría, cuando la toma de Berlín. Pero una secuencia última nos vuelve al joven Iván quien durante una última expedición azarosa en las líneas alemanas, ha sido a su vez matado. La victoria no

es jamás gratuita. Se paga caro, y largo tiempo después aun en los cuerpos de los hombres que la han sufrido o hecho y en sus almas, quiero decir en sus nervios. No se acaba de librarse de sus trazos. El heroísmo no es solamente el fruto de buenos sentimientos, puede ser el producto de malos.

El segundo filme está extraído de "Baños" de Maiakovsky, por Youtchkevitch. Pone en escena muñecas, fotos. Por primera vez, presenta imágenes deformadas del rostro humano. Si se une esto al hecho de que Picasso (quien también y sobre todo deforma la imagen tradicional del rostro) acaba de verse atribuir el Premio Lenín de la Paz recibiendo así de parte del Estado, una consagración oficial, es para la evolución del arte soviético, un fenómeno alentador e interesante a seguir.

En fin y siempre en el mismo orden de ideas, Kafka va a ser traducido. Se comenzará con un relato que no es, de lejos, el más significativo. Pero hay que esperar que seguirán las grandes obras. Parece en efecto a muchos soviéticos que la verdad en arte no es ni exclusiva ni limitativa, que se alimenta de todas las verdades con la condición de que sean totalmente verdaderas y que por consiguiente Kafka puede ser llamado realista.

VII.

JUVENTUD Y POLITICA *

* Publicado en *Le Nouvel Observateur*, París, 19 noviembre 1964.

—La prensa lo proclama, las encuestas lo demuestran, los dirigentes del régimen se félicitan: Francia se "despolitiza". Su juventud se aleja no solamente de los partidos y de las ideologías sino de las mismas ideas. No tendría ya más que un dios, la técnica, y no soñaría sino con el bienestar.

Sartre: En primer término hay que saber de qué se habla. Si se trata de cuadragenarios, es una cuestión compleja. Pero si se habla de jóvenes, hay que distinguir. Es cierto que hay una cierta despolitización, pero hay que decir con relación a qué época. Durante los quince años que han seguido a la liberación, la tensión política en Francia no se aflojó prácticamente jamás. Era la reacción contra cuatro años de ocupación y de colaboración, después las dos guerras coloniales que hemos conducido: en Indochina y en Argelia. Esas situaciones de conflicto abierto obligaban a la gente a una toma de conciencia política. Desde hace dos años, es decir desde la independencia de Argelia, no hay ya crisis nacional que ponga directamente en juego el porvenir del país y se comprueba, en efecto, una despolitización de la juventud.

Pero no es verdad si se compara la situación actual a la de antes de la guerra. La mayoría de los jóvenes que encuentro hoy son infinitamente más conscientes de las realidades políticas, aunque no pertenezcan a ningún partido, que los jóvenes de mi generación. La política era para nosotros algo muy diferente. Estaban de un lado la gente como Simone de Beauvoir y yo, por ejemplo, que se interesaban bastante de lejos y sin comprender gran cosa; estaban del otro lado los inscriptos, comunistas, "juventud patriótica" o *camelotes du roi* y además los bravos muchachos que eran socialistas por que sus padres lo habían sido. Se pertenecía a grupos, se discutía, pero nadie —salvo tal vez los comunistas— tenía una conciencia clara de los verdaderos problemas políticos. Lo que se llamaba un compromiso político era muy frecuentemente sólo un compromiso moral.

Aun al nivel de la prensa, ha habido un cambio, un progreso considerable. Los hebdomadarios más afligentes de hoy abordan más problemas concretos que en otro tiempo. Se acuerda del caso de Violette Noziere que asesinó a su padre. Hoy no se podría callar el hecho de que el padre abusaba de ella. Hace algunos meses, la televisión gubernamental permitió a un siquiatra estudiar a propósito del caso de las hermanas Papin, el problema de la condición social de las domésticas. Lo mismo es en el dominio político. La gente está mucho más informada que en otro tiempo. Aun la prensa gubernamental le da un mínimun de explicaciones sobre los grandes problemas políticos o económicos. Todo el mundo sabe, más o menos, por ejemplo, lo que es el Mercado Común y lo que

representa para la enonomía francesa. No había nada de eso antes de la guerra. La ignorancia de las cuestiones económicas era total en el gran público. Repetimos a coro, después de 1918 y durante años: "Alemania pagará" sin preguntarnos jamás si podía pagar y si nuestras exigencias no favorecían la constitución del partido nazi.

—En 1936 no obstante, en el momento del Frente Popular, los problemas fueron planteados.

Sartre: Muy mal. Hubo una toma de conciencia brutal, en la base, sobre el plano de las reivindicaciones, que se tradujo por una marea popular. Pero fue bloqueada al nivel de los dirigentes. Para no espantar a la clase media, no se osó plantear el problema sobre el verdadero terreno, que es el de la lucha de clases. Los estados mayores y la prensa ahogaron el asunto. Para muchos jóvenes que hubieran podido encontrar ahí una ocasión de hacer su aprendizaje político, el Frente Popular, por falta de análisis, de informaciones, de palabras de orden, apareció como una bella aventura: encontraban "justas" las reivindicaciones de las masas, pero no captaban las raíces profundas en las estructuras de la sociedad francesa.

—Se estaba tal vez menos informado pero se tenía más fe. Se bajaba a la calle.

Sartre: Se bajaba frecuentemente por razones pasionales, morales. En el caso Zacco-Vanzetti era la muerte de dos inocentes lo que aparecía como un escándalo mucho más que el sentido político de su condena, bastante vago para mucha gente.

Y no obstante, decenas de millares de personas han manifestado en la calle contra su ejecución.

Había menos en Francia para protestar contra la ejecución de los Rosenberg en 1952. Es verdad. Pero la gente que luchó por los Rosenberg era más consciente de lo que defendía. No se preocupaban de salvar a dos inocentes. Sabían que Julius y Ethel Rosenberg eran comunistas y que era a causa de eso que se los había condenado a muerte. Discutían las razones de los jueces. No había menos pasión en la protesta de la gente informada, y el sentido político del acontecimiento era mejor comprendido, aun en aquellos que no bajaban a la calle.

—Comprender mejor, pero mostrarse menos decidido a actuar, es una forma de despolitización.

Sartre: Es verdad, pero es importante marcar los límites de esa despolitización y no confundirla con la desapasionalización que todo el mundo comprueba. La gente joven que conozco tiene tal vez la cabeza menos caliente que en otro tiempo pero lo que me conmueve más es que está con frecuencia, políticamente, en el mismo punto que yo. Su punto de partida es mi punto de llegada. No vienen a pedirme lecciones sino a discutir en un plano de igualdad conmigo. Conocen tan bien como yo los problemas económicos o los de los países subdesarrollados. Y tienen toda una vida frente a ellos para construir sobre la base que es mi punto de llegada.

Pero no se informan jamás del todo pasivamente. Hace falta una cierta pasión para leer todo, como ellos lo hacen, y para interesarse en los problemas de Burundi o de la Malasia. A los veinte años, les aseguro que no estaba jamás preocupado por lo que pasaba en un país de Asia. No me venía la idea de que todo esto podía concernirnos a todos. Aquellos que se interesan son una minoría, por cierto, pero esto hace no obstante mucha gente. Infinitamente más, en todo caso, que hace treinta años. Entre los estudiantes por ejemplo, la U.N.E.F. representa un lugar de politización y agrupa cerca de 100.000 estudiantes que saben que hay una interdependencia en todo, que lo que pasa en la otra punta del mundo tiene importancia para su propia vida.

Teníamos una excusa: la interdependencia de los hechos históricos era en nuestro tiempo mucho menos manifiesta. Hoy sabemos que focos de incendio pueden aparecer en cualquier parte y que cada uno de ellos —Chipre, Cuba, Congo, etc.— puede provocar un conflicto mundial. Así el estrechamiento objetivo de los lazos planetarios que se ha operado desde la última guerra tiene por consecuencia necesaria una profundización de la conciencia política en cada uno de nosotros.

—Esa conciencia de la solidaridad planetaria ¿puede también engendrar un sentimiento de impotencia? ¿Cómo se puede actuar sobre lo que pasa en China, en Rusia, en el tercer mundo?

Sartre: Es la trampa, y los diarios hacen todo para que caigamos. Se nos aplasta bajo el peso de acontecimientos mundiales sobre los cuales no tenemos decisión. Se guía a los jóvenes a decirse: "Bueno, el mundo está dividido en dos bloques y el tercer mundo se despierta, pero no somos noso-

tros los que podemos hacer partir o quedarse a Kruschev ni hacer elegir a Johnson o Goldwater. ¿Dónde está nuestro lugar allá? En ninguna parte. No podemos sino mirar de lejos". Y a partir del momento en que se persuade a la gente que no hay ninguna eficacia en el conocimiento, éste deviene el simple sucedáneo de una acción imposible. Conozco gente que es así. No hacen nada pero se informan de todo con avidez. Se dicen: "Yo, por lo menos, sé por qué caeré bajo una bomba atómica".

Hay allí un factor indiscutible de despolitización. Pero ¿qué es la política? Para mi quiere decir no una *actitud* que el individuo puede tomar o abandonar según las circunstancias, sino una *dimensión* de la persona. En nuestras sociedades, se "haga" o no la política, se nace politizado; no puede haber vida individual o familiar que no esté condicionada por el conjunto social en que aparecemos y, por consiguiente, todo hombre puede y debe —aunque sea para defender su vida privada— actuar sobre los grupos que lo condicionan: que se deje llevar por el curso de las cosas o que intente orientarlas, tiene necesariamente una eficacia colectiva que entraña un agrandamiento real y una socialización de su persona. Pero se ha quitado a la juventud el sentimiento de que puede obrar en escala mundial sin explicarle cómo puede hacerlo en su propio país.

No es por azar. Decir de la juventud que está despolitizada es desear que ella lo esté y trabajar para que lo devenga un poco más. El hecho de que los jóvenes se interesen menos directamente en el

combate político sirve de *coartada* para alejarlos más.

Hay dos maneras de hacerlo: La primera refuerza la propaganda: consiste en presentar incansablemente, aun fingiendo afligirse, la imagen de una juventud desencantada, cínica, políticamente inútil e ineficaz. En ese espejo pintado que se le tiende, el joven cree finalmente reconocerse. Se dice: "Si los demás son así, sin duda yo lo soy también". Es una propaganda muy bien hecha.

El segundo método es una mistificación que se apoya sobre una maniobra económica. Se trata de realizar con la juventud lo que pasa en Estados Unidos con las mujeres. Los norteamericanos han advertido que el ama de casa era mucho mejor consumidora que la que trabaja. Se asiste pues a una campaña en la prensa para hacer volver a la mujer a su hogar. Se persuade al ama de casa que es "creadora" para darle el gusto de "inventar su hogar", es decir de comprar —creyéndose original— los mismos artículos que su vecina para adornarse o adornar la casa.

En Francia utilizando el fenómeno "ye ye" se ha querido hacer de la juventud una clase de consumidores. Aprovechando que los adolescentes obtienen más dinero del bolsillo de sus padres que en otra época han fabricado productos especialmente para ellos haciéndoles creer qué eran ellos mismos los que los fabricaban. En realidad lo que se da a consumir a los jóvenes está cuidadosamente controlado por el gobierno y por los pa-

pás. Las canciones por ejemplo. Pienso en una que dice: "Bailaremos hasta medianoche" y otra: "Esperemos, no tengo la edad". ¿Por qué hasta medianoche? ¿Por qué no hasta las cuatro de la mañana? No son los adolescentes que han decidido: es la defensa paternal que aparece hasta en su tímida pasión. ¿Y quién decide que la pequeña enamorada "no tiene la edad" sino la madre que le prohíbe salir sola? Espérame: no tengo más que dieciséis años. Cuando tenga dieciocho nos casaremos y tú me harás cuatro hijos. Esas sabias locuras son la revelación de los jóvenes controlados por papá y mamá. Los cantantes son "teenagers" pero en libertad bajo vigilancia.

Naturalmente eso no marcha siempre: la juventud real es mucho más emancipada que eso. Acaba por percibir que sus "ídolos" la traicionan en provecho de papá. Se consigue lo mismo mantener la ilusión permitiendo a los jóvenes romper algunos sillones y vociferar en las salas de concierto. Tienen la impresión de hacer una revolución. En realidad, se los engaña.

—Que sea el efecto de esa mistificación, de la propaganda o de una decepción más profunda, el hecho es que una parte muy grande de la juventud se desinteresa hoy de la lucha política. ¿Se puede imaginar una inversión de esa evolución?

Sartre: Ya les dije que la política era una dimensión permanente. Estoy convencido que la despolitización de un joven es siempre aparente. No puede traducirse sino en falta de lucidez. Ese joven llega a una sociedad vieja donde los puestos están ocupados, y su situación, desde la partida, es necesariamente mala. Les recordaré la palabra de mi amigo Nizán: "Tengo 20 años; no dejaré a nadie decir que es la más bella edad de la vida". Ese sentimiento existe bajo todos los regímenes. Es una cosa que el joven siente siempre porque la juventud es una lucha. ¿Cómo va a reaccionar? En otros tiempos cuando papá lo fastidiaba se pasaba a la izquierda. Era cómodo y romántico. Pero la izquierda ha perdido su encanto Como la derecha no es muy atractiva, tampoco, el joven se desliza hacia el cinismo. Puede ponerse a romper vidrieras y a pelearse a golpes de cadenas de bicicletas. Será un acto político aunque no lo sepa. Querrá decir: "Quiero romper esta sociedad que me niega mi lugar, quiero ser un hombre". Puede también refugiarse en la familia y decir: "A mí lo que me interesa es fundar un hogar y tener un buen empleo".

Esa despolitización no significa que el joven haya sido cercenado de sus reivindicaciones políticas, sino que se ha conseguido ocultárselas. Es en ese sentido que la juventud sigue siendo una fuerza política en potencia y que haya que tratar de ayudarla a tomar conciencia de sus reivindicaciones. No se trata de decir a los jóvenes: "Está muy mal ser despolitizado" sino "ustedes son políticos a pesar de ustedes mismos. La actitud política de ustedes, hoy, es justamente la despolitización, esa dimisión que permite a una minoría de "adultos" hacer contra ustedes la política que ellos quieren y que ustedes no quieren. No se trata para ustedes de "entrar en la arena" —ya lo están hagan lo que hagan— sino de decir y de hacer lo que realmente quieren".

La despolitización no es pues un dato real; es el resultado de una lucha que conduce el Estado, la gran industria, el comercio con sus aparatos de propaganda y de difusión. Y el papel de la izquierda hoy no debe ser organizar la contraofensiva.

—Esta no está facilitada por lo que se llama "la muerte de las ideologías" que priva a la izquierda de uno de sus principales factores de unidad. Las desviaciones dogmáticas a las cuales se ha asistido han dado a la palabra "ideología" a los ojos de mucha gente un valor peyorativo.

Sartre: Usted hace alusión a la ideología marxista. Hoy no conozco otra: no es por su firmeza sino por su ausencia que brilla la ideología burguesa. Por supuesto que las disciplinas antropológicas, en los Estados Unidos como en Europa han precisado sus métodos y adquirido importantes conocimientos. ¿Pero qué es una ideología? Es un pensamiento sintético producido en nosotros por los hechos sociales y que intenta volverse sobre ellos para unirlos en la unidad más o menos rigurosa de una misma visión. Se puede hoy pretender asquearse por el dogmatismo marxista y querer hacernos creer que el marxismo está superado, que se ha tomado desde hace tiempo lo mejor de él y se han dejado los puntos de vista erróneos. Es una actitud del espíritu, y vale lo que valen todas las actitudes. Como me decía un día el Che Guevara: "No tengo la culpa si la realidad es marxista". Quería decir que no se supera el marxismo —y su explicación de la historia por la lucha de clases— en tanto no se hayan destruido las estructuras económicas y sociales que engendran precisamente esa lucha y que han dado nacimiento a la ideología que les rinde cuenta.

—Si mucha gente no cree ya en el valor del marxismo, es tal vez porque ha parecido durante largo tiempo encarnarse en la experiencia soviética. Las dificultades y los fracasos de esa experiencia han recaído inevitablemente sobre el propio marxismo.

Sartre: La gente no ha comprendido lo que quiere decir una encarnación. Se lo sabía no obstante en otro tiempo cuando se decía: "¡Qué bella era la República bajo el Imperio!". El socialismo sólo puede ser puro en *idea* o tal vez mucho más tarde si deviene el régimen de todas las sociedades. Esperando, su *encarnación* en un país particular implica que debe hacerse y que se define por una infinidad de relaciones con el resto del mundo. Por ahí, si la realidad se forja, la pureza de la idea se altera. Una frase muy simple de un malí aclara ese pensamiento: "Para juzgar las dificultades del Malí socialista, piensen que debe mantener relaciones económicas y sociales con países africanos de estructura y de régimen enteramente diferentes. Nuestro socialismo está condicionado por el hecho de que somos un país continental sin salida al mar". A partir de ahí las dificultades comienzan. Para cambiarlas se peligra desviar el movimiento o fijarlo. Peligros reales pero que no caracterizan al régimen: marcan simplemente *contra qué* el ciudadano debe luchar, cuáles concesiones son posibles provisoriamente, cuáles son definitivamente imposibles.

El marxismo como método crítico y dialéctico

es precisamente el útil que permite al movimiento comprenderse y controlarse. Lamentablemente pasa muy frecuentemente —cuando la ideología marxista es oficial— lo mismo que con ciertos hijos de Freud de quienes he leído los recuerdos. Al leerlos se podría creer que jamás los comportamientos de su padre pueden ser aclarados por el sicoanálisis. Aplicarle el método analítico les parece inconcebible: puesto que es él quien lo ha inventado.

Por esa misma razón, ninguna teoría marxista del stalinismo ha sido hecha en el interior del partido soviético. Individualmente encontramos soviéticos que nos dicen cosas muy interesantes sobre la manera en que se vivió sicológicamente la época staliniana. Los partidos del Oeste —tal el partido italiano— han tratado de dar una interpretación del stalinismo. Pero nada ha sido aun intentado en los países del Este: se creería que el marxismo con la socialización de los medios de producción, ha perdido su valor teórico y práctico.

El riesgo sería entonces el oportunismo. Se caería en él necesariamente afirmando un dogmatismo fijo —por temor al revisionismo— lo que llevaría a buscar soluciones en el pequeño bienestar empíricamente, en el interior de una sociedad que no se pensara a sí misma. Ese es el riesgo: creo que los soviéticos de hoy son conscientes.

—Hay una idea que se abre cada vez más camino, es que los problemas —y por consiguiente las soluciones— son finalmente las mismas en todas las sociedades industriales, sean socialistas o capitalistas.

Sartre: Para afirmarla habría que poder afirmar que hay una lucha de clases en los países socialistas, es decir que los privilegios acordados a algunos se estratifican. Eso no es así: hay desigualdades muy reales. Pero el dinero ganado por un director de fábrica, en la URSS no puede reinvertirse en ninguna parte: se *gasta* y no puede reconstituirse o aumentarse entre sus manos para devenir la base de un poder de clase.

Se escandaliza a los soviéticos cuando se adopta el aire de creer que el dinero puede, entre ellos, conferir poderío. "Este, nos dicen, fuera de toda propaganda, no pertenece a los ricos sino a los altos funcionarios." Y por cierto esos "altos funcionarios" tienen numerosos privilegios; pero en la medida misma en que el régimen es autoritario, existe una inestabilidad social, desgracias, un constante pedido de aire que hace subir a los recién venidos de la base a la cima. Si debe haber conflictos en la URSS tomarán el aspecto de un *reformismo* y no de una Revolución. No habrá clase a voltear sino que podrán ser reclamados arreglos, lo que es muy diferente.

—¿Qué forma puede tomar hoy la lucha revolucionaria en un país como Francia?

Sartre: Hay aun gente que teme ver a los comunistas tomar el poder por la violencia. Que se tranquilicen: eso no se producirá. El combate está a punto de cambiar de carácter. En primer lugar porque el fermento revolucionario de "necesidad" —el hecho de que una clase económica viva en una miseria que la empuje a la rebelión— no juega ya el mismo papel que en otro tiempo. Los fran-

ceses no bajarán a la calle para reclamar pan, porque ya tienen pan.

Eso no quiere decir que la abundancia se haya realizado, como la propaganda oficial quiere hacernos creer. La mitad de los franceses, no lo olvidemos, continúan viviendo alrededor de un mínimun vital, y no es porque algunos compran coches de ocasión que se los puede considerar como prósperos. Ocurría lo mismo en Cuba antes de la Revolución: la gente no tenía nada que comer pero se amontonaban en coches norteamericanos. Es siempre más fácil para un régimen vender automóviles a los padres que elevar su nivel de vida, darles trabajo, escuelas, alojamiento.

No obstante hay en Francia una disminución de la urgencia de necesidad, y se podría pensar que eso provocaría una despolitización de los trabajadores. Por el contrario la lucha está a punto de tomar una dimensión nueva, más verdadera, más humana, en la medida en que se comienza a luchar por un control real de la empresa para la que se trabaja. No se lucha ya solamente por aumentos de salarios, sino por un poder obrero sobre la gestión. Esa lucha sólo seguirá siendo revolucionaria si las reivindicaciones desembocan en objetivos que la burguesía no puede aceptar sin quebrarse.

El poder burgués está pronto a "adaptarse" en cierta medida —como dicen nuestros gobiernos— es decir a acordar ciertas cosas a las exigencias de los trabajadores, si puede hacer gastos sin disminuir sensiblemente sus márgenes beneficiarios y si las las estructuras esenciales de la producción capitalista no son modificadas. En contrapartida

reclama que los sindicatos se integren al sistema. Si los trabajadores rehúsan ese compromiso reformista, si llevan sus reivindicaciones hasta el final, sirviéndose de cada concesión para arrancar una nueva en la perspectiva de un control completo de la producción, si mantienen el combate en el terreno de la lucha de clases, la transforman en ofensiva, el poder burgués comprenderá que se exige de él no su *adaptación* sino su *abdicación*.

—Mucha gente acepta hoy la idea de que el poder debe ser personalizado, que hace falta en la lucha política, oponer un hombre a otro hombre.

Sartre: Seamos claros: eso quiere decir oponer Defferre a de Gaulle. Es absurdo. De Gaulle es un mito. Defferre es un hombre. El primero tiene prestigio, el segundo no. Nadie puede reprochar a Defferre no tener prestigio. No tiene importancia. Quiere decir solamente que no podría oponerse a de Gaulle sino como la encarnación de una política y de un programa precisos —lo que no hace precisamente.

Es en este terreno donde la prensa de izquierda podría jugar un papel importante. Uno de los principales factores de despolitización es el sentimiento de impotencia y de aislamiento. Hay en Francia, centenas de millares de hombres, sobre todo en provincias, que se sienten perdidos porque no encuentran ningún eco en su medio, a su rebelión contra el régimen. Es a ellos a quienes hay que reagrupar y ayudar proporcionándoles las explicaciones y los argumentos que no siempre encuentran solos. Hay que dar a la gente el sentimiento de que la acción es posible, hacerles comprender

que pueden luchar a su nivel en su ciudad, contra el sistema de distribución, contra las alzas de precio abusivas, contra la intoxicación por la propaganda oficial, etc. Lo importante no es imponer una ideología sino movilizarla.

No se lo conseguirá, contentándose con "informarlos". La trampa más peligrosa es la del objetivismo. Examinar un problema sin indicar la dirección en la cual se podría resolverla, es aun contribuir a la despolitización. La información debe abrirse sobre la acción. La izquierda se llamaba en otro tiempo "el partido del movimiento" no "el partido del análisis".

Sin caer en el maniqueísmo, hay que aumentar la intransigencia. En el límite, toda posición de izquierda, en la medida en que es contraria a lo que se intenta inculcar al conjunto de la sociedad, resulta "escandalosa". No quiere decir que hay que buscar el escándalo, lo que sería absurdo e ineficaz sino que no hay que temerle: si la posición tomada es justa, debe llegar por añadidura, como un signo, como la sanción natural de una actitud de izquierda.

Lo lamentable es que muchos hombres de izquierda sueñan con ser reconocidos por la derecha. No se sienten verdaderamente tranquilos sino cuando un hombre de derecha les dice: "Bueno ¡usted es de izquierda pero es una buena persona!". Se es socialista —por ejemplo— pero patriota. De ese modo se siente verdaderamente universal. Eso da una izquierda que trata de "comprender" las posiciones de la derecha esperando que ésta haga lo mismo a su vez. A mi modo de ver es un engaño.

Personalmente me reprocho de haber sido, en

mis artículos, demasiado respetuoso para de Gaulle. No hay que tomar en cuenta el hecho que és respetado por un gran número de franceses y faltar el respeto a ese respeto. Hay que atacarlo abiertamente como a un personaje nocivo.

—¿El papel del periodista no consiste, para hacer comprender al lector lo que quiere explicarle, tomarlo ahí donde se encuentra?

Sartre: Creo que frecuentemente cuando se lo va a buscar ahí donde se encuentra, se lo deja. La prensa actual en todo caso parece complacerse en hundirlo.

Y no obstante se puede despertar la conciencia política de la gente a partir de cualquier acontecimiento si se lo toma en su totalidad. Los hechos más cotidianos son susceptibles de una interpretación en profundidad. El análisis de una crónica de costumbres por ejemplo puede ser más reveladora de la naturaleza de una sociedad que un comentario sobre un cambio de gobierno.

Hay en la izquierda un reflejo de gazmoñería, de molestia frente a todo lo que trata de sexualidad y crimen. Se deja a la prensa de derecha la explotación "de las nalgas y la sangre". Es un error. No hace falta suprimir cierto tipo de información bajo pretexto de que otros se sirven de una manera repugnante. Hay que encontrar el medio de servirse bien, es decir de hacer, a partir de la crónica policial, un análisis sociológico de la sociedad.

—Las reacciones de la prensa ante su rechazo del Premio Nóbel han sido diversas. ¿Le asombraron?

Sartre: Algunas me han divertido, tan increíbles eran los motivos que me atribuían. ¿Por qué rechacé ese premio? Porque estimo que desde hace cierto tiempo, tiene un color político.

Si hubiera aceptado el Nóbel —y aunque hubiera hecho un discurso insolente en Estocolmo, lo que hubiera sido absurdo— habría sido recuperado. Si hubiera sido miembro de un partido, del partido comunista, por ejemplo, la situación hubiera sido diferente. Indirectamente hubiera sido a mi partido que el premio habría sido discernido; es a él en todo caso, que hubiera podido servir. Pero cuando se trata de un hombre aislado, aunque tenga opiniones "extremistas" se lo recupera necesariamente de un cierto modo, coronándolo. Es una manera de decir: "Finalmente es de los nuestros". Yo no podía aceptar eso.

La mayoría de los diarios me han atribuido razones personales: estaría herido porque Camus lo había obtenido antes que yo... tendría miedo que Simone de Beauvoir se sintiera celosa, a lo mejor era un alma bella que rechazaba todos los honores por orgullo. Tengo una respuesta muy simple: si tuviéramos un gobierno de frente popular —como yo lo deseo— y que me hubiera hecho el honor de discernirme un premio, lo habría aceptado con placer. No pienso para nada que los escritores deben ser caballeros solitarios, por el contrario. Pero no deben meterse en un avispero.

Lo que más me ha molestado en este asunto son las cartas de los pobres. Los pobres para mí son las personas que no tienen dinero pero que están suficientemente mistificadas para aceptar el mundo tal cual es. Esa gente forman legión. Me han escrito cartas dolorosas: "Deme a mí el dinero que rechaza".

En el fondo lo que escandaliza es que ese dinero no haya sido gastado. Cuando Mauriac escribe en su agenda: "Yo lo hubiera usado para arreglar mi cuarto de baño y el cerco de mi parque" es un maligno: sabe que no provocará ningún escándalo. Si hubiera distribuido ese dinero eso habría chocado más a la gente. Rechazarlo es inadmisible. Un norteamericano ha escrito: "Si me dan 100 dólares y los rechazo, no soy un hombre".

Y además está la idea de que un escritor no merece ese dinero. El escritor es un personaje sospechoso. No trabaja, gana dinero y puede ser recibido si lo quiere por un rey de Suecia. Eso ya es escandaloso. Si además rechaza el dinero que no ha merecido, es el colmo. Se considera natural que un banquero tenga dinero y no lo dé. Pero que un escritor pueda rechazarlo, eso no pasa.

Todo esto es el mundo del dinero y las relaciones con el dinero son siempre falsas. Rechazo 26 millones y me lo reprochan, pero al mismo tiempo me explican que mis libros se venderán más porque la gente va a decirse: "¿Quién es éste atropellado que escupe sobre semejante suma?" Mi gesto va pues a reportarme dinero. Es absurdo pero no puedo hacer nada.

La paradoja es que rechazando el premio no he hecho nada. Aceptándolo hubiera hecho algo, que me habría dejado recuperar por el sistema.

VIII.

EL PROBLEMA DEL REALISMO *

* Entrevista con Ives Buin, *Clarté*, París, Marzo, 1964.

—El realismo es nuestro problema central. Pero entre nosotros este realismo sufre sensibles fluctuaciones. Hemos pasado de una biblia reaseguradora a un realismo abierto que no pretende definir al realismo a priori. Ateniéndonos en un primer momento a la literatura, ¿qué es para usted una obra realista?

Sartre: La palabra *realismo* me parece conducir de alguna manera a montones de contradicciones y ambigüedades. Sin embargo, creo que se la puede conservar, precisamente porque es objeto de controversias. Se dice a menudo que una obra realista es la que devela algo de verdadero o algo del ser. Para un materialista —y yo lo soy— esto quiere decir que la obra se relaciona necesariamente con cierto sector de la materialidad. Pero, al mismo tiempo, la materialidad de la obra admite una profunda estructura de *imaginariedad:* en efecto, se refiere a un objeto que no está dado en ella, pero que ella presenta o sugiere en su ausencia. Ya ven, están en danza hasta las definiciones del ser, de la imaginación, de la verdad, también la del descubrimiento; decir que una obra es realista es de alguna manera hipotecarla, a causa de todos los

sentidos que se dio a esta palabra realismo. Pero precisamente esta contradicción es fecunda. Por otra parte, pienso que todas las artes son realistas en la medida en que el arte es una realidad propia, que se desarrolla, que posee una historia, que no puede dejar de develar una esfera, un estrato de lo real, aunque fuera solo una realidad estética.

Por ejemplo, la pintura abstracta representa cierto momento del desarrollo de la pintura; puede interpretarse también en función de infraestructuras. Está destinada a desaparecer —como otras formas pictóricas y no como una moda—. ¡Por supuesto que esta pintura representa una realidad! Pero si se quiere buscar allí sin mediatización alguna cierta manera de tomar la lucha de clases o de rechazarla. No. La pintura abstracta nos da la realidad de una sensibilidad estética que se ha desarrollado en el movimiento de la historia y por él. Pero esta sensibilidad, condicionada por la evolución de las técnicas, se manifiesta ella misma, objetivamente, a través de la producción de realidades que la expresan y la reflejan. Al mismo tiempo, estas realidades adquieren suficiente independencia como para condicionarla; no representan nada, pero su verdad está en su poder de descubrimiento (develan la sensibilidad convertida en objeto) y en su eficacia (develándola, la transforman).

—Usted ha escrito: "Ya que el escritor no tiene ninguna manera de evadirse, queremos que se ligue estrechamente a su época". Para precisar el punto en discusión. ¿Usted piensa que el realismo sea el criterio fundamental de validez de una obra de arte?

Sartre: Diré gustosamente que toda obra de arte válida —sea cual fuere— se realiza, pero que no toda obra realista es necesariamente artística. Esto significa que la obra tiene sus propios criterios *prácticos* de existencia (eficacia, irreductibilidad): si se impone en nombre de estos criterios permanece; su validez indica que tiené sus raíces en un sector de la materialidad histórica.

No puede decirse, a la inversa: se ha pintado bien esta fábrica o esta feria de pescado, por lo tanto esta obra es buena. Tomo a Kafka: su obra es válida por sí sola. Resiste. Kafka resistió a los anatemas. Su obra se impuso. Checoslovaquia revolucionaria la reclama para sí misma en tanto tal. Kafka es un escritor "realista". Decir en qué lo es constituye el papel del crítico. Ahora bien: ¿uno se despierta metamorfoseado en cucaracha? No. Pero esta obra se impone aun a los revolucionarios. Repito que decir porqué constituye la tarea del crítico. O, más bien: las obras modernas reclaman la constitución de una crítica moderna, que pueda encararlas en su totalidad, es decir, en su condicionamiento histórico y por lo tanto su irreductibilidad, en su significación intencional y en la jerarquía de su sentido profundo, a la vez como *productos* de una época, de un hombre y como una superación objetiva de las condiciones de su producción, que se vuelve sobre ellas para modificarlas. Lo que yo reprocho a todas las teorías del realismo, es que definen la realidad *a priori*, eso es todo. Pues bien, la metodología marxista —aquélla a la que me adhiero profundamente— que es una manera de ordenar los problemas en un orden riguroso y necesario, no prescribe *a priori* ninguna

expresión de la realidad en el dominio artístico. No hay ningún tipo de razones particulares para traducir realidades efectivas, como la lucha de clases, o la condición proletaria, en el lenguaje *fechado* del realismo de 1880. Hémos publicado en *Temps Modernes* una especie de cuento a la manera de Kafka escrito por un italiano. Se llama *Los bulones*. En un astillero marítimo se han robado bulones; discusión, investigación, que no conduce a nada. Todo en un verdadero universo kafkiano. La finalidad, que es la de sugerir la condición presente del obrero en toda su complejidad, estaría frustrada, falseada, si se la hubiera presentado como en *Germinal*.

—El poder de la ficción y de la invención novelesca se encuentra, por ejemplo, en Boris Vian, en su pintura de la alienación económica, que él está muy lejos de haber vivido.

Sartre: Estoy totalmente de acuerdo con ustedes, con la reserva de que Vian —yo lo conocí muy bien— no tenía por cierto ninguna intención clara y definida de escribir esto. Lo que le da todo su valor.

El escritor es un hombre atormentado. ¿Cómo se le ocurrió esto a Vian? ¿A través de qué fantasma? ¿A qué correspondía esto realmente en él? ¿Qué había detrás? En seguida se ve la complejidad de las cosas. De hecho, ellas nos remiten a la esfera analítica de la infancia, al individuo Vian. No sabemos nada y sin embargo eso dio *La espuma de los días* o *Las hormigas*.

—Siempre acerca del realismo. Parece que los revolucionarios y toda una parte del pensamiento de izquierda vivieran con el mito de Balzac. El análisis de Marx y Engels ha hecho que Balzac se volviera "monarquista y visionario". Los revolucionarios se han transmitido este notable análisis, lo han aplicado mecánicamente y todavía estamos en eso. De allí nació una crítica marxista unilateral, la que busca sin cesar la referencia social e histórica en cualquier obra. Pensamos que toda la literatura ha sido gravemente desvalorizada de esta manera. Por ejemplo Baudelaire y —para referirnos sólo a los grandes nombres— Lautréamont, nos fueron extraños durante largo tiempo. Felizmente, otros lo han descubierto para nosotros. La traducción de Kafka en los países socialistas es un hecho fundamental. Ya hubo Balzac, Víctor Hugo y ahora está Kafka. ¿No le parece que hay una manera de hablar "demasiado" de él ahora que es indiscutible y no lo bastante de los otros?

Sartre: Es muy importante Kafka traducido en la U.R.S.S. ¿Por qué? Porque además de su considerable valor estético, la obra de Kafka tiene referencias muy claras. Cuando los soviéticos publican la *Colonia penitenciaria*, están introduciendo algo nuevo para ellos. Decir novedad es una manera de expresar que no conocían —que ellos ya no conocían— que en 1925 había habido gente como Olécha o Zamiatine. Pero todo eso desapareció.

Luchar por Kafka es más fácil que luchar por Lautréamont; aun en plena campaña antirreligiosa, el moralismo revolucionario no comprendería los insultos a Dios y a lo sagrado de Lautréamont. La austeridad revolucionaria tampoco comprendería el

delirio de Maldoror. Pero el segundo aspecto del problema reside nuevamente en las bases de la crítica marxista. El problema es el siguiente: Si bien es verdad que una obra literaria, sea cual fuere el contenido y la intención, siempre está situada socialmente y expresa a la sociedad a través de complejas mediatizaciones, ¿debe inferirse a partir de esta verdad absoluta que en su obra el escritor debe referirse intencionalmente a todos los elementos de la sociedad? Concluir positivamente es un error muy grave por varias razones.

1º) Una obra que exprese el ser, la totalidad en movimiento (esta expresión es de Lenín) o uno de los momentos de esta realidad, sólo puede hacerlo oscuramente. Un escritor —como cualquier otro hombre— tomándolo en el conjunto de los condicionamientos que lo han hecho y no dejan de hacerlo, es la encarnación de esta totalidad. En otras palabras: la totalización histórica lo totaliza. Pero si bien es encarnación total en tanto interiorización de lo exterior y si su obra misma debe expresar el movimiento totalizador, en tanto que es exteriorización de lo interior, estas consideraciones de ninguna manera se ubican en el terreno del saber. Un escritor no posee el conocimiento total y para colmo ni éste bastaría. Es preciso que el conocimiento parcial del mundo y de la sociedad se exprese a través de una complejidad de relaciones vividas.

Tomemos el miedo atómico, un miedo colectivo que de cualquier forma que sea nos impregna a todos. Es inevitable que éste se transparente en el arte contemporáneo. ¿Será bajo una forma necesariamente explícita? No necesariamente; podría resultar una película lamentable como *La última ribera*, verdadero melodrama. *No*: el miedo atómico debe brotar del arte como un terror proveniente de la obra misma y que quizás hasta se llame de otra manera. ¡Qué importa!

2º) Porque cada ser humano y particularmente un creador, en el caso preciso que nos ocupa, es toda la humanidad. Espero reforzar aun esta idea en el segundo tomo de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Para un escritor, querer expresar todo lo que él es, es intentar expresar todo lo que es. Por esta razón, pienso que la obra más reveladora y eficaz estéticamente, debe ténér una dénsidad que se manifieste en cierta oscuridad. No se trata aquí de oscuridad buscada por *ella misma*, sino —en una obra en que todo puede ser superficialmente claro— un cierto telescopiamiento de los significados, de contradicciones sentidas, vividas pero no teóricamente definidas, etc. Un hombre es oscuro en sí mismo en la medida exacta en que la sociedad entera es oscura en sí misma. Lucha en supuesto contra las contradicciones de esta sociedad cuando se expresa *para dilucidarse*; pero la dilucidación no puede ser completa sin perder su verdad (por lo menos para artistas). Así el escritor se compromete cuando va hasta el fondo de sí mismo con la intención, no de expresar *su individuo*, sino su persona dentro de la sociedad compleja que lo condiciona y lo sostiene. Comprometerse es esto y no producir obras de oportunidad: hablar de Mali cuando *hay* que hablar, o mañana de Kamchatka. Esto no significa que el poeta deberá permanecer en el plano de lo inmediato, del erotismo ingenuo, de la pareja en la playa, bajo el cielo azul. Pero si

el amor es lucha contra la muerte y victoria sobre la muerte, si el poema de amor es auténtico, debe relacionarse con nuestros temores profundos, con nuestras posibilidades presentes de muerte colectiva, debe develar y realizar el contenido de lo trágico contemporáneo.

—Precisamente acerca de este aspecto, me acuerdo de ciertas esculturas de la bienal de París, respecto de las cuales Arts había hablado del "grito de un arte vital"; o de ciertas críticas de una película ya vieja: "El Séptimo Sello", que veían en ella un filme sobre la angustia atómica.

Sartre: Personalmente, *El Séptimo Sello* no me gustó mucho. Demasiados símbolos. Pero es exacto que la peste aparece, precisamente, como una enfermedad misteriosa y demoníaca, que golpea sin piedad, colectivamente. De la misma menera, ese destino colectivo hacia la ineluctabilidad de la muerte y los hombres carentes de medio alguno para conjurar ese destino, pueden hacer pensar en la inminencia de una catástrofe irreversible. Pero, vuelvo a repetir: demasiados símbolos. No se debe pasar del rechazo de un realismo a lo Zola al simbolismo. Kafka, en cambio, jamás habla por símbolos; escribe cosas indescifrables que ha vivido, que mortifican e incomodan. Camus, en *La Peste* habla por símbolos. Es por éso que se le pueden pedir cuentas; más que a Kafka. ¿Qué es la peste? ¿El fascismo? ¿La lucha despiadada contra el microbio puede ser transpuesta al plano humano?

—Siempre acerca de las incidencias de la situación histórica sobre la creación artística. La angustia de que hablábamos, cuya infraestructura es quizás este miedo atómico, o el conflicto con la sociedad, se transparenta —a mi juicio— en dos películas recientes: "El Silencio" y "Tren Nocturno", provenientes de dos hombres que a priori no tienen de ninguna manera las mismas razones para estar angustiados: Bergman y Kawalerowicz.

Sartre: Estas dos obras se sitúan exactamente en las preocupaciones que son actualmente las nuestras. El papel de la crítica, en este caso, no es el de verificar si todo está bien, si está o no el héroe positivo, sino si la obra es profunda; es encontrar la fuente profunda de que proviene. Aparte de esto, una obra puede ser profunda, pero obliterada a cierto nivel por ideologías que no son las nuestras.

Tomo por ejemplo a Bergman. Para mí es un idealista. Lo que no impide que hasta en un idealista para mí la inspiración de un hombre es siempre de raíz materialista: "la obliteración ideológica" recién aparece a otro nivel.

—Si el arte es siempre realista, a fin de cuentas, ¿es posible concebir un arte realista y socialista?

Sartre: Es verdad. ¿Pero en qué sentido? Yo pienso que toda obra de arte profunda expresa la verdad, pero ¿desde qué punto de vista? Me parece que el arte es siempre la presentación del mundo tal como sería si fuera retomado por la libertad humana.

Tomemos a Ticiano, que pinta hombres sobre un paisaje. El fondo del asunto es la unidad estética: la unidad de las correspondencias de los colores, de las formas y de los volúmenes. Esta unidad no está dada tal cual, sino dada como la afir-

mación de un hombre. Esto es lo que puede hacer Ticiano. Esto es lo que puede hacer el hombre. Es entonces una afirmación de la libertad humana, pero una afirmación demasiado prematura. Es la afirmación de la posibilidad de dominación del mundo. En el arte hay un aspecto de presuposición, si no de predicción, que es verdadero: he aquí lo que el hombre debe poder hacer un día con su obra, con su vida, y con el mundo. Es la unidad propiamente estética. Por eso, un artista que establece en su obra una unidad, por trágica que sea, testimonia una armonía futura que está probándose en la obra misma. Asimismo se transforma la relación con el "consumidor". Este debe encontrar en la obra la búsqueda de la unidad como una libertad humana que trata de retomar al mundo, y esa relación de reciprocidad es también una relación futura. Es por esto también que pienso que ciertas formas violentas de pensamiento, como el racismo, jamás podrán dar arte. Así, si es verdad que el arte representa ya sea un retomar la carga real y no simbólica del mundo para el hombre, o bien, momentáneamente una prefiguración constante de este volver a tomarlo a cargo, pienso que el arte siempre es realismo socialista.

—Pero, ¿cómo concebir la autonomía del arte?

Sartre: Quien dice realismo socialista no quiere decir fijar reglas de trabajo, ni reducir el arte a un epifenómeno de una realidad política. Debe recordarse entonces lo que siempre se encuentra en Marx y Engels: una autonomía relativa y regional de las estructuras y la irreductibilidad de la estructura a la inferior que la engendró y la condiciona

rigurosamente. Es por lo que se pueden concebir reglas propias del arte. También es preciso recordar lo que jamás se encuentra en Lukacs: el condicionamiento mutuo de los pensamientos.

Puede estudiarse la influencia del pensamiento de Husserl sobre su discípulo Heidegger sin analizar por eso la situación política de Alemania en ese momento. A fortiori para las formas de arte cuya influencia recíproca constituye un proceso interno. Lo que no nos exime de esforzarnos a cada instante por analizar una obra y rendir cuenta lo más profundamente posible del contexto en que nace. Lo que es absolutamente necesario es no olvidar las mediatizaciones y reclamar una autonomía del arte, en nombre mismo de la dialéctica.

—Es lo que nosotros llamamos extraer todas las consecuencias de la confusión jdanoviana entre ideología y cultura, ideología y política.

Aragón habló alguna vez de los "piratas de izquierda" que se anexan la cultura; ¿qué piensa Ud. de esta exigencia de didáctica en el arte, que está en la base de lo que todavía se llama "el terrorismo en la cultura"?

Sartre: Es evidentemente un terrorismo, y esto surge de lo que acabo de decirle. ¿Pero a qué se llega? A suprimir el papel del crítico específico. Se niega una realidad: por ejemplo, la pintura abstracta. Y se confunden los niveles; se la explica como una negación de la realidad.

La crítica burguesa, en cambio, no niega la irreductibilidad del arte, pero la fetichiza: se habla del "misterio Racine" que jamás se comprenderá, al que uno sólo puede aproximarse: "aproximación

a Racine". Y además está el libro de Lucien Goldmann sobre Racine, libro muy interesante, que demuestra de qué manera la tragedia es precisamente la *impasse* de cierta burguesía del siglo XVII. ¿Pero esto tiene en cuenta el hecho de que esta tragedia es una tragedia de Racine? Sólo podemos aproximarnos a lo irreductible a través de mediatizaciones. La crítica marxista seguirá siendo insuficiente en tanto no haya absorbido mediatizaciones como el psicoanálisis. Me refiero a toda la importancia de la infancia: Racine en Port-Royal... Lo que me sorprende es que el marxismo y el realismo socialista tal como se los definía antes, siempre tratan sobre el obrero adulto. ¿Pero, y la infancia del obrero, hijo de obrero también? ¿Cómo sintió la condición obrera? ¿Y el hijo de campesinos convertido en obrero, cómo vivió la ciudad? El despojo, la frustración, ¿son iguales a igual salario? Esto es lo que nunca aborda la novela didáctica.

—Nosotros también discutimos acerca de la alienación vivida, la alienación subjetiva. Quizás haya mucho que aprender del joven Marx en este campo. Reducirlo al hegelianismo de izquierda es en realidad querer esquivar toda una serie de problemas.

Sartre: Lo que me parece mal, sobre todo, es plantear el problema subjetivo-objetivo y volver al viejo callejón sin salida. Yo propuse hablar de interiorización y de exteriorización como dos momentos de un mismo proceso. Mientras que hablando de objetivo y subjetivo tenemos dos cualidades: una, lo objetivo de existencia probada; otra, lo

subjetivo, disminuida hasta desaparecer. En realidad se escinde al hombre en dos.

—Volviendo a la cultura progresista, ¿debe entonces ser antididáctica?

Sartre: Lo que se necesitaría, sería un antididacticismo basado sobre rigurosos principios. Hay que retomar los principios básicos del marxismo, relativos a las estructuras y a la irreductibilidad, para que nazca una verdadera crítica de arte marxista. Casi diría la crítica de arte a la obra de arte que ella merece. Asesinar a la pintura abstracta es, en realidad, merecer lo que queda, es decir la mala figuración.

Por ejemplo: la crítica burguesa acepta a Jean Genet. Lo edita y pone en escena sus obras. ¿Y la crítica revolucionaria? Todavía no se ocupó de él, por no decir que ni se preocuparía por este pederasta. Cierto que Genet es un ex pupilo de la Casa Cuna y la Correccional, ladrón, pederasta y escritor. ¿Pero cómo vive, para quién escribe sino para denunciar un modo de vida, una sociedad que él rechaza profundamente? ¿Es una provocación preguntar por qué no se representa en la U.R.S.S. su obra *Los Negros*? Pero no habríamos agotado todavía los problemas del didactismo y el antididactismo. Yo diría que el moralismo y la austeridad revolucionarias de los soviéticos son muy comprensibles. Se fundan históricamente. Y Cuba, país de costumbres muy liberales, se vuelve austera en la construcción del socialismo. Es lo que los burgueses jamás comprenderán. Para un obrero, tomar el poder no significa ponerse en el lugar del burgués, sino rechazar un modo de vida del que no

quiere saber nada. Lo mismo para la cultura: la revolución prefiere, en vez del flexible eclecticismo burgués, una nueva cultura que al principio, casi necesariamente, toma una forma didáctica.

—Pero es precisamente eso lo que pueden temer los creadores. La revolución, fenómeno de orden político, puede afectar, o sea limitar a la cultura, fenómeno autónomo, como ya lo hemos visto antes. Por ejemplo, pintores que también son comunistas nos han dicho que Mathieu, monarquista y ultrarreaccionario, les parecía un pintor revolucionario. ¿Qué hará la revolución con la obra de Mathieu?

Sartre: En su crítica de arte, el marxismo puede reivindicar a Mathieu si efectivamente su búsqueda de pintor es un aporte para la pintura. Pero para dar razón totalmente del fenómeno Mathieu, la crítica no puede ignorar el hecho de que es monarquista. ¿Por qué? Tiendo a creer que un pintor políticamente avanzado, aunque fuera tachista, no haría de ninguna manera la misma cosa que Mathieu. Por otro lado Uds. ven a Lapoujade, sus multitudes, sus torturados, aunque no-figurativos.

Para precisar tomaré otro ejemplo. Leí últimamente una novela de Le Clézio sobre el dolor de muelas. Un dolor que alcanza proporciones gigantescas y luego desaparece. Hay razones de peso para pensar que el hombre se va a matar porque la vida ya no es la misma: este dolor existió. Yo conozco poco a Le Clézio, quizás sea apolítico, supongamos. Es difícil escribir algo nuevo sobre las relaciones del hombre y del dolor. Sin embargo, esta novela me interesó enormemente porque pensé en la tortura. En esta novela hay algo más que las relaciones de un hombre con su dolor.

Ante todo fundamentalmente, una denegación del dolor como soledad inaceptable. En pocas palabras, es rebatir radicalmente al dolorismo cristiano. Luego, a través de ese descubrimiento del dolor como inhumano, algo que va más allá del dolor *natural*, que *obliga* a pensar en el dolor infligido al hombre por el hombre. Esto se sentiría con mayor evidencia, con mayor fuerza si Le Clézio fuera progresista. Lo que resulta es que se siente a través del *objeto* que produjo una protesta contra la *naturaleza* y la violencia, que supone una contrapartida positiva, una llamada a la lucha que no ha *salido*, de la que Le Clézio mismo quizás no sea consciente, pero que se impone. En todo caso, lo que surge es el rechazo de la resignación

—La relación entre las intenciones subjétivas del autor y el significativo objetivo de la obra está lejos de haber sido resuelto por los marxistas. Hay un corolario que se sigue inmediatamente, el de la responsabilidad. Nosotros pensamos que en ciertas circunstancias esta nueva virtud se ha hipertrofiado y se ha convertido en uno de los filtros entre la crítica y la realidad de la obra. Ud. escribió: "Considero responsables a Flaubert y Goncourt de la represión sufrida por la Comuna, porque no escribieron una sola línea para impedirla". ¿Qué piensa Ud. ahora de esta frase y más en general de la responsabilidad del escritor?

Sartre: Yo no he dicho que *Madame Bovary* fuera responsable de los crímenes de la burguesía versallesca. Tomo a Flaubert como persona total,

es decir totalizada, expresando a su clase (la pequeña burguesía); su notoriedad como escritor le otorgaba cierto *poder* (muy relativo, por supuesto). ¿Qué hizo de él? Es de eso de lo que se le puede pedir cuentas. De la misma manera la apoyan los carnets de George Sand, publicado por Guillemin, desencadenándose contra los obreros. Y Leconté de Lisle me parece cómplice de la réprésión cuando se indigna de que no hubieran colgado a Courbet. Aparte de esto, las reacciones ante el drama del 71 tienen un efecto retroactivo: ponen en claro el "socialismo" de George Sand, el "republicanismo" de Leconte de Lisle, etc.

Considero a Flaubert como el hombre que no participó en la república de 1848, que aceptó el Imperio, que dejó hacer a la represión de 1871. Ya no podría ver al escritor Flaubert sin saber que también era esto. Ese teatro dentro de él en que luchaban el burgués ligado al Imperio y el hombre al que le asqueaban los burgueses, que era de un pesimismo negro. El hombre que se retira a Croisset para escribir, al mismo tiempo que decía que el pueblo le repugnaba por no haberse levantado en contra del golpe de estado del 2 de diciembre. No puedo dejar de pensar que el derecho de retirarse solitario a Croisset para escribir es una de las expresiones de la propiedad privada. Esto es parte del libro sobre Flaubert que estoy escribiendo. Pero allí recién comienza el verdadero problema: ¿Quién es Flaubert? El drama familiar del que es testigo, su odio de burgués, sus problemas sexuales: ¿por qué representarse en una mujer? Ese viaje a Oriente para escribir el libro sobre San Antonio, del que no vería nada allí. ¿Y por qué

San Antonio? Trataré de mostrar cómo Flaubert sigue siendo irreductible y qué complejo se hace el problema de su responsabilidad. En efecto, desde 1857, fecha de aparición de *Madame Bovary*, se hizo de él un realista, un representante de una generación, en el momento en que, independientemente de Flaubert, convergían verdad, realidad y pesimismo, malestar burgués. Mientras que Flaubert había escrito una obra totalmente individual y hasta antirrealista, ya que Madame Bovary es San Antonio. Sólo Baudelaire no se equivocó al respecto. "Madame Bovary y San Antonio son la misma cosa". No se ha tenido en cuenta lo que decía Flaubert: "Madame Bovary soy yo", y era efectivamente él. Luego él se prestó un poco al juego en *Educación Sentimental* y en ciertas cartas, pero yo trataré de demostrar que siguió siendo fiel a sí mismo: odiaba el realismo. Este malentendido fundamental acerca de su obra es imputable a la crítica, así como su responsabilidad de representante de una generación. De esta manera, las responsabilidades aparecen bastante complicadas para Flaubert: por una parte, un hombre que detesta a los burgueses pero que se alía a la burguesía cada vez que ésta está en peligro. Por otra parte, tenemos un escritor desasosegado (quitad el malestar y ya no tendremos más arte; esto deberá comprenderlo la crítica marxista), que persigue una aventura individual, a la vez sensible y metafísica. Quitar uno u otro de estos aspectos es dejar de comprender a Flaubert y llegar a la fórmula de Paulhan: "Ningún escritor es responsable". . . .

—Antes hemos definido la responsabilidad del artista como una profundización sin tabúes ni concesiones de su singularidad. Acentuar el significado objetivo de una obra puede llevar a conclusiones aberrantes (Ud. acaba de citar la de la crítica a propósito de Flaubert). Censores intransigentes nos dicen, por ejemplo: "El de Antonioni es un mundo cerrado, carente de interés" o "Luis Malle es un pequeño burgués". De allí a hacerlos responsables de cierto vacío, de una falta de perspectivas, no hay más que un paso. ¿No le parece que hay aquí una curiosa inversión de las responsabilidades? Las perspectivas son dadas por las fuerzas revolucionarias en movimiento.

Sartre: Evidentemente. La primera posición es totalmente absurda. Y los valores que sustentan los artistas son muy variados. Hay escritores que han firmado el Manifiesto de los 121 que tienen una sensibilidad de derecha y también existen casos a la inversa. Por otra parte, hay artistas que no se nos reunirían (obliteración ideológica) pero cuya obra es un aporte real a los revolucionarios, porque es debate, espejo *crítico*. Este es otro aspecto de la irreductibilidad regional, que tiene que ver más bien con la *verdad*. Si no, se caería necesariamente en un escepticismo irracional. Se le reprochó al existencialismo ser una filosofía de pequeños burgueses desclasados, cuyos valores habían zozobrado durante el conflicto del 39-45. Se decía que su angustia era ésa. De esta manera se definía correctamente nuestra *situación* histórica. La liquidación de los antiguos valores, la vacilación del terreno ideológico y social: era verdaderamente así. ¿Se sigue de ello que la angustia resultante era *reductible* a esas condiciones exteriores? Era preciso ante todo la interiorización. Luego había que *vivirla* y así descubrir cierta experiencia del hombre alienado y una *verdad* de esta experiencia.

—Esta responsabilidad tiene su contrapartida ahora en la tentación de la irresponsabilidad en otros. ¿Esta "irresponsabilidad" exhibida no refleja a veces, en verdad, el deseo de preservar la autonomía del arte?

Sartre: El problema del escapismo sólo se plantea en ciertos períodos históricamente bien definidos, por ejemplo en Francia en el momento actual, en que las perspectivas revolucionarias son lejanas —es por lo menos mi opinión— y la situación política poco clara. En la U.R.S.S., durante el gran período de Lenin y aun de Stalin, por el hecho mismo de las condiciones, no era posible esa despreocupación. Pasternak mismo no era completamente indiferente. Durante esos años me parece imposible ser como Robbe-Grillet. Luego, es verdad, todo se institucionalizó.

—¿Es posible que el papel de los artistas revolucionarios sea negarse a la institucionalización de su arte en un sentido de ser "irresponsables" ellos mismos en nombre del arte y de la revolución? Por ejemplo, ¿no forma esto parte de la clave del suicidio de Maiakovsky?

Sartre: Para Maiakovsky las cosas son más complejas. Acuérdense de *La Chinche*. Se condena un cierto espíritu en el que podría caer el socialismo desviado, pero el hombre que lo condena es él mismo una chinche. Transpuesto al tiempo en que

triunfa el socialismo desviado, lo condena en nombre de su gusto por la bebida. Esto quiere decir para Maiakovsky: no puedo desesperar de la revolución sin condenarme a mí mismo. Lo que él comprende claramente es que —cuando se es revolucionario— no se puede cuestionar el movimiento de la revolución sin cuestionarse a sí mismo radicalmente. Es que el revolucionario es la interiorización de la revolución. Por eso, si pierde la esperanza, es culpable: culpable de hacerla *mal*. Y culpable por justificar su pasado al juzgarla *mal*. En pocas palabras, es el círculo vicioso y la incertidumbre. Fue una actitud corriente en esa época. Y yo encuentro profundamente conmovedor que haya soviéticos que, al mismo tiempo que adhieren completamente a las tesis del XX Congreso, sigan diciendo: "En el tiempo de Stalin yo era stalinista; había que serlo o desesperar". Hay una gran nobleza en esas declaraciones; se niegan a borrar veinte años de vida revolucionaria diciendo: "yo no había comprendido, soy inocente". Prefieren seguir siendo revolucionarios reivindicando sus responsabilidades pasadas: mejor ser un revolucionario que se ha equivocado, que suprimirse del pasado de la gran estrategia del socialismo en construcción.

—Hasta ahora sólo hemos encarado el problema del realismo en la literatura. Encaremos ahora al realismo en pintura y en música. A propósito de Wols, Ud. habló recientemente de una revelación ontológica. ¿Podría Ud. precisarlo?

Sartre: Repasaré rápidamente el tema de la música contemporánea. Ella ha descubierto las múltiples posibilidades del espacio sonoro. En el plano de su propia historia, ella resuelve sus propios problemas; por ejemplo: se pasa de la música tonal a la atonal. Para un marxista es un bello ejemplo de evolución de una estructura autónoma. Por otra parte, dialécticamente relacionada con la estructura subyacente que la condiciona: no habría música electrónica sin los progresos de la electrónica. Y en música, quizás más que en otra parte, encontramos la irreductibilidad de la obra de arte. Pero la música plantea problemas más complejos, particularmente el devenir de una forma. Durante la creación musical hay posibles que se revelan a través de la creación misma.

—Precisamente sobre esta cuestión, el arte como mediación de la realidad, ¿le parece necesario volver a tomar en cuenta los problemas planteados por André Breton?

Sartre: Ante todo, una cosa fundamental: el arte es lo imaginario. ¿Cuales son las realidades del arte? Hay que ver la relación que tienen las realidades reveladas por el arte con lo real. ¿Y hay relación de irreal a real? Yo confieso que este problema es muy complicado. Hay algo seguro: no hay allí una pequeña realidad (el arte) que copie otra grande (la naturaleza). Además, para complicar más aún las cosas, están las imaginerías sociales. La sociedad tiene imaginación. Crea los mitos. Y esos mitos apuntan a cierta realidad. Tomemos a Don Juan, por cierto él testimonia la condición de la mujer desde el siglo XVII al XX. Lo imaginario es un problema capital que el marxismo deberá tratar. En cuanto a la herencia surrea-

lista, ha explorado lo imaginario a partir del deseo infinito. Ahora pienso que es posible explorar lo imaginario a partir de la necesidad.

—*¿La carencia?*

Sartre: Exactamente. El hombre se define por su carencia. ¿Por qué no trabajar a partir de lo negativo, ya que el hombre está allí??...

Vuelvo a la pintura, al ser y a Wols. Su pintura es, como toda la pintura, el problema de lo imposible. ¿Por qué lo imposible? Ud. está allí, delante mío, tiene tres dimensiones y yo tengo que meterlo aquí, sobre la tela y Ud. ya no tendrá más que dos. Ud. no se moverá. Es imposible que yo dé razón de Ud. completamente aquí. Y todo el problema está en eso. Tener, a través de lo imposible, una cierta relación con el ser. No hay pintura que no haya superado esta imposibilidad. Pero ver las cosas a través de la imposibilidad de darlas, es verlas de otra manera. Se establece una nueva relación entre uno y la realidad.

Wols habla de esa idea de Klee que es fundamental en la pintura contemporánea —aparte de algunos abstractos decididos— es que el pintor forma parte del cuadro. Es también la idea de Kandinsky. Dicho de otra manera, nosotros vemos porque somos visibles y somos visibles porque vemos. Klee y Kandinsky sentían perfectamente que ya no se trata de pintar lo que va a ver un personaje exterior y que se desarrollará, sino que se trata de pintar algo que nos determina a nosotros mismos; completamente y en la relatividad misma de las cosas. Es un gran descubrimiento pictórico. El pintor clásico, el realista socialista, pintaban el mundo

como si no estuvieran dentro de él. El esfuerzo del pintor contemporáneo es el de hacer participar participando, de volcarse él mismo en la tela para que nos volquemos allí con él. Todo el arte de Wols viene de allí. Buscó la manera de comprometer a la especie humana en sus cuadros. Lo ha hecho a través de lo horrible, lo que convenía al mundo en el que él vivía, sobre todo entre 1937 y 1945, y a su propia vida. Ese mundo horrible somos nosotros al mismo tiempo que no lo somos. Nos pinta como otros para hacernos ver desde afuera y desde adentro. Pienso que esto es un hecho fundamental para dar un sentido a la pintura de hoy. La relación del espectador con el cuadro ha cambiado.

Y si próximamente se sale de la abstracción, como creo que sucederá, no será para volver a la figuración clásica, sino a través de una tentativa de este tipo. Pienso haber demostrado que hay en esto una perpetua revelación del ser. La pintura pinta lo que el pintor sabe. Así como el físico forma parte del experimento (Cf. de Broglie), el pintor forma parte del cuadro y extrae de ello todas sus consecuencias. El pintor clásico era el pintor de la macrofísica. ¿Hay idealismo en ello? La crítica debe analizar también en esto la problemática de la pintura contemporánea. ¿El pintor puede meterse en el cuadro y arrastrarnos adentro? Hay que relacionar esta problemática con la evolución de las ideas de nuestro tiempo.

—*Es lo que decía Mathieu: "Se habrá realizado un importante progreso cuando se haya comprendido que el cuadro es una de las manifestaciones del ser". El problema es desligar la interpretación*

idealista de esta conclusión. Dentro del mismo orden de ideas: ¿la literatura, le parece haber efectuado una revolución técnica tan importante como la pintura y la música contemporánea?

Sartre: Ella no puede realizar una revolución del mismo orden. Está hecha de signos, de palabras. En consecuencia, a pesar de todas las revoluciones posibles de la literatura, llegaremos siempre a lo significante, sin lo cual salimos de la literatura. En pintura, en música, el ser aflora más fácilmente. En literatura trabajamos sobre signos y por lo tanto nos remitimos a objetos que no lo son. El libro no tiene importancia, sino lo designado por él. Entonces, a partir de esto, no se puede hacer una revolución que suprima el signo: se suprimiría el mundo. Si se interioriza el signo, se hace poesía.

Consideremos la nueva novela, que por otra parte me gusta, ¿qué aporta de nuevo respecto de otras? Tomemos, por ejemplo, a Claude Simon. Escribe sobre el tiempo, sobre la memoria. ¿En el fondo, qué otra cosa muestra que Proust? Uds. me dirán que hay un arreglo distinto. Pero estamos hablando de símbolos y la disposición no cambia nada por sí misma si no ha cambiado el contenido. Ahora, yo no veo que haya un contenido distinto entre él —Claude Simon— y Proust. Digo entonces que me encuentro en presencia de tentativas hábiles, interesantes, pero que no cambian el contenido desde Proust.

—Llegamos a la forma y el fondo.

Sartre: Generalmente, no veo la diferencia. Hay cosas que decir y se dicen, eso es todo. Si ellas no

encuentran la manera de decirse, ¡y bien! no se dirán.

Pero cuando tratamos de decir cosas ya conocidas, ya dichas, bajo formas nuevas, veo aparecer la forma. Esto es la nueva novela, para mí. No hablo del formalismo, al contrario. Analizo una realidad estética de nuestro tiempo. Hay hombres que trabajan dentro de cierta orientación y yo trato de comprenderlos. Pero no veo nada de nuevo. Por el contrario, si veo *Madre Coraje* de Brecht, entonces allí pasa algo. Tengo allí a un hombre que me habla de *otra manera* y de *otro* tipo de relaciones y condicionamientos de los hombres. Y esto él lo transmite perfectamente. No veo forma ni fondo, siento una creación verdadera. Es una totalidad que se impone, a mí y a los demás. El problema de la forma es más difícil en pintura y en música, pero cuando se trabaja sobre signos que remiten a realidades sí pueden pedirse cuentas.

—El marxismo no reconoce como suyos esos conceptos de significante, significado, etc.

Sartre: Le diré que últimamente hubo en Moscú un gran congreso de semántica... o que este verano, durante una exposición, un joven pintor soviético me explicó un cuadro no figurativo en términos de información. En efecto, su tela era sobre fondo blanco con formas también blancas, con ligeros matices de tono. Decía que había elegido ese procedimiento porque así su cuadro tenía un mayor valor *informativo*. Dicho de otra manera, daba más de sí mismo al mismo tiempo que una tela de colores contrastados. Según él, la intervención de los colores tenía un efecto dramático

y pasional que, a través de conflictos provocados en la sensibilidad, tendían a oscurecer la información propiamente dicha, es decir, a enmascarar las estructuras del cuadro tomado como totalidad.

—Si el concepto de realismo aparece tan poco afirmado, si el arte contemporáneo se hace cada vez más autónomo, por lo tanto de más en más irreductible, ¿qué sucede con la noción de vanguardia?

Sartre: ¿Por qué quiere Ud. que haya una vanguardia? ¿Por qué tomar de la terminología de otra estructura (la política) términos que no tienen nada que ver con el arte? Hay un arte de nuestro tiempo, eso es todo. Y este arte afirma su irreductibilidad, que nunca ha perdido, pero que se creyó hacerle perder. Los que han creído *reducir* el arte: la crítica totalitaria, de cualquier tendencia que sea, de orden psicoanalítico o sociológico, son idealistas. Con palabras se piensa extraer el alma de la obra de arte. Pero la obra queda después de las palabras, con su forma de irreductibilidad. Y el hombre que la creó ha expresado un universal singular, es decir la totalidad que la ha producido, que la ha interiorizado y que la reexterioriza objetivándose.

IX.

PENSAMIENTO Y ACCION *

* Diálogo con Jorge Semprun, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, París, Octubre 1965.

—La primera pregunta que le hemos hecho se refiere a su concepción, desde que publicara su famoso ensayo, "¿Qué es la literatura?"

Sartre: Siempre he pensado que si la literatura no lo era todo, no era nada. Y cuando digo todo, entiendo que la literatura debía darnos no sólo una representación total del mundo —como pienso que Kafka la ha dado de su mundo— sino también que debía de ser un estímulo de la acción, al menos por aspectos críticos. Por tanto, el compromiso, del que tanto se ha hablado, no constituye de ninguna manera, para mí, una especie de rechazo, o de disminución, de los poderes propios de la literatura. Al contrario, los aumenta al máximo. Es decir, pienso que la literatura debería serlo todo. Eso es lo que pensaba en la época de *¿Qué es la literatura?* Y sigo pensando lo mismo, es decir, que me parece imposible escribir si el que lo hace no rinde cuentas de su mundo interior y de la manera en que el mundo objetivo se le aparece. Digo: mundo —es una expresión de Heidegger— porque, para mí, estamos en el mundo, o sea: todo lo que hacemos tiene por horizonte el mundo en su tota-

lidad. Por consiguiente, la literatura puede tener, totalmente, constantemente, por horizonte el mundo en su totalidad, y al mismo tiempo, nuestra situación particular dentro del mundo. Pero hoy, ello es evidente, he cambiado un poco en cuanto a los poderes de la literatura. Es decir, pienso que debemos contentarnos con dar esa imagen del mundo a las gentes de esta época, para que puedan reconocerse en ella y que, luego hagan con ella lo que puedan. Tienen que reconocerse en esa imagen, comprender que están en el mundo, hay que develarles su horizonte.

Pero, a partir de ahí, si hemos conseguido eso, no podemos hacer más. Pienso, por ejemplo, en un libro como *Los hijos de Sánchez,* un libro del cual se ha dicho que podría sustituir a la literatura. Su autor es un sociólogo, que ha vivido con una familia muy pobre de México, y que ha interrogado a todo el mundo, en esa familia, durante años, con un magnetófono, naturalmente, y que luego se ha limitado a hacer una selección, sin añadir nada. Y los diferentes relatos, los diferentes discursos de esas gentes interfieren unos en otros, se completan. Allí puede encontrarse todo: datos sociológicos, el problema de las clases sociales, el problema de la miseria, y también la psicología, el tema de la técnica. En fin, es un libro riguroso, sociológico. El autor no ha intervenido, salvo para hacer la selección, para evitar las repeticiones. Pues bien. ¿Qué le falta a ese libro, para que sea literatura? Le falta horizonte. Esas gentes no son capaces, porque hablan como nosotros cuando no somos escritores, de desarrollar todos los horizontes que les rodean. Por eso pienso, a pesar del enorme

interés intrínseco de *Los hijos de Sánchez,* que libros semejantes son como son, pero la literatura es algo más...

—O sea, en cierto modo, la literatura no puede limitarse a reflejar la realidad, tiene que interpretarla, en el sentido de una amplificación de la visión del mundo. Pues bien, a este respecto, ¿cómo se plantean las cosas con la nueva escuela novelesca francesa, la escuela del "nouveau roman"?

Sartre: La "nueva novela", que es muy variada, por otra parte, me parece, a título de experiencia, algo interesante. Pero, precisamente, creo qué cae fuera de la literatura. De la misma manera que las últimas manifestaciones del grupo de la revista *Tel quel* y de todo positivismo del lenguaje. Se trata de hacer con la literatura, experiencias de lenguaje, se trata de estudiar los poderes del lenguaje y de escribir. O sea, lo contrario de lo que hay que hacer, en mi opinión. Todo ello se basa en algunas teorías lingüísticas no bien interpretadas; todo eso me parece una manera de remover la literatura, y finalmente, de renegar de ella. En cierto modo, es evidente que Robbe-Grillét ha tenido razón al rechazar la concepción de paisaje como estado anímico, y de darnos paisajes rigurosamente estudiados en el plano de la objetividad física. Ha tenido razón, porque así nos quita de encima de una serie de datos que nos parecían establecidos: que un cielo sea triste, por ejémplo. Bien, eso podría haber sido una depuración. Una vez eso conseguido, hubiera debido pasar a la verdadera forma de comprender y describir al hombre en el mundo. Si no lo hace, no queda nada. Pero

yo pienso que lo que hay que hacer, es mostrar al hombre en la infinita red de sus relaciones con un horizonte, y tomarlo como tema. Para mí, en suma, la literatura tiene una función de realismo, de amplificación, en efecto. Y, además, una función crítica. Función, por otra parte, que asume por sí misma: el hombre no necesita saberse crítico para serlo. Bien, de todas maneras, cualquiera que sea la forma literaria empleada, la literatura tiene que ser crítica. Estos tres elementos me parecen indispensables: tomar al hombre, mostrar que está vinculado al mundo en su totalidad, hacerle sentir su propia situación, para que se encuentre en ella, y se encuentre a disgusto, y, al mismo tiempo, darle los elementos de una crítica que pueda facilitarle una toma de conciencia. Eso es, más o menos, lo que puede la literatura, a mi parecer, y eso es lo que no quiere la "nueva novela".

—En cierto modo, pues, la literatura debe ser complementaria de la filosofía y de la política, en cuanto responde a algunas de las cuestiones capitales de nuestra existencia.

Sartre: En efecto, pienso que, hoy, la gran transformación de la filosofía —no es de hoy, por otra parte, es de hace cien años, desde Marx— consiste en que la filosofía no es simplemente comprensión del hombre, sino que debe también ser práctica; es decir, debe colaborar a la acción práctica que se propone cambiar sus condiciones. Y en este sentido, la filosofía, al dejar de ser el mero estudio de los métodos, de las lógicas, necesita transformarse, en determinadas ocasiones, en literatura. No quiero decir con esto —a veces se me lo ha echado

en cara, no sé si con razón o sin ella, pero nunca he concebido así las cosas— que mi obra literaria sea la demostración de una tesis filosófica. No lo entiendo así. Al contrario, quiero decir que, en un determinado momento la filosofía cede el paso, porque hay que mostrar lo individual con otras palabras y otras perspectivas que las de la filosofía, y, llegado ese momento, me pongo a hacer literatura. En verdad, como el hombre es uno, lo que escribo se parecerá más o menos a lo que hago como filósofo. Pero, para mí, la verdadera literatura comienza ahí donde la filosofía se detiene. Como la literatura, la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre, existe entre éllas cierta relación. Yo diría, incluso, que un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin lo otro, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos. Esos escritores-filósofos que, al mismo tiempo, quieren integrarse en una acción, yo los llamaría intelectuales; quiero decir que no son políticos, pero que son compañeros de viaje de los políticos.

A menudo se me dice: Hace usted mala política, como si yo fuera un hombre que hace política. De lo que se trata, en nombre precisamente de una visión de conjunto, es de situarse al lado del político para recordarle, incluso torpemente, los principios que orientan una acción y los fines que se propone. Sabemos perfectamente que los medios elegidos influyen en la acción misma. Comprendo que, en multitud de casos, los medios para una revolución, para una acción, pueden ser duros, apretados, pero los medios no pueden deformar el fin propuesto. A partir del momento en que el fin

se ve deformado por los medios, hay que decirlo. El papel de intelectual, que es, por cierto, un papel ingrato y contradictorio, consiste a la vez en integrarse completamente en la acción, si la juzga justa y verdadera, y en recordar siempre el verdadero fin de la acción, poniendo de manifiesto, por la reflexión crítica, si los medios elegidos se orientan hacia el fin propuesto o si tienden a desviar la acción hacia otra cosa.

—¿Cómo se plantean, en este contexto, las relaciones de la libertad individual y de la libertad colectiva?

Sartre: A mi modo de ver, hoy por hoy, no es posible conciliar la una con la otra, pero no es posible tampoco concebir el fin de una acción histórica que no se proponga la realización de estos dos términos contradictorios. Para mí, se trata de una conciliación dialéctica, no de una conciliación analítica. Es decir, se trata de algo vivo, con sus constantes puestas en entredicho de lo adquirido. Lo que ocurre, hoy, es que, en un primer período, puede considerarse que sólo la libertad individual sea un fin. Así lo proclaman los norteamericanos, cuando dicen que en su país existe la libertad, y luego se da uno cuenta que esa libertad individual está completamente alienada, porque no existe la libertad colectiva. En segundo tiempo, si se quiere ensayar la libertad colectiva, se encuentra uno frente a sistemas sociales en los cuales los hombres asumen, en una fase que todavía no es el socialismo, pero que es una transición hacia el socialismo, todas las responsabilidades. Es decir, los hombres asumen la responsabilidad del mal tiempo, de las

inundaciones, de las malas cosechas, de todo lo que se quiera, los hombres cargan con todo eso y el resultado es, y no puede ser otra cosa, una cuasi-supresión de la libertad individual. Lo cual no impide que el fin —y sólo puede conseguirse a partir del momento en que la abundancia, cierta abundancia, permita una limitación menos severa de la libertad—, sigue siendo que el hombre tome, individual y colectivamente, la dirección del mundo natural en que vive, e incluso del mundo humano. A mi parecer, ésa es la dirección en la que hay que ir, y en la que se va, por cierto. O sea, hay momentos que, dialécticamente, se oponen a la libertad individual. No cabe duda de que el problema del socialismo está ligado al de la abundancia, pero también es cierto que los hombres tienen que tomar su destino en sus propias manos, incluso en el momento en que no existe la abundancia, contra todo lo que se nos quiera decir, porque jamás suprimirá la abundancia, por sí misma, por sí sola, las desigualdades, ni las alienaciones. En realidad, hace falta que un nuevo descubrimiento científico e industrial encuentre sociedades estructuradas, para poder ser acogido. De manera que yo diría que es absolutamente necesario pasar por una fase autoritaria en el reparto, pero que prepare el momento en que las nuevas fuerzas industriales, tal vez la energía atómica, permitan una verdadera distribución. En ese momento se tendrá, en realidad, la fase caracterizada por el lema: a cada uno según sus necesidades. Pero hay que pasar por la fase actual, que es la fase de la pobreza autoritaria, que se rige según el principio: a cada uno según su trabajo.

—Puesto que hemos ido abandonando los problemas específicamente literarios, ¿qué lugar le parece que ocupa la filosofía en el mundo de hoy?

Sartre: También a este respecto pienso que la filosofía tiene que serlo todo, o no ser nada. Es decir, que la filosofía es el hombre. Es el hombre planteándose cuestiones acerca de sí mismo. Porque, es algo que hay que comprender, el hombre no llegará nunca a tener un conocimiento científico total de sí mismo, por la sencilla razón de que siempre será interior el conocimiento qué tiene de sí mismo. El racionalismo científico está muy bien, nos dará una sociología mucho más avanzada, nos dará un psicoanálisis mucho más avanzado, pero el problema del hombre se mantendrá idéntico. Lo que la esfinge preguntaba a Edipo seguirá siendo una pregunta, siempre, y la única forma de proceder para conseguir una especie de intuición comunicable de lo que es el hombre común, aunque no totalmente científica y objetiva, es la filosofía. O sea: la perpetua lucha del hombre con la presuposición que posee del hecho de ser hombre. Si diéramos por supuesto un mundo al fin liberado de las clases sociales, o en el cual, al menos, las clases hubieran plenamente tomado conciencia de sí mismas, siempre quedaría el problema del hombre. O sea, ese problema que hace que un hombre sea a la vez juez y parte de su propia realidad, que se ignore en la medida misma en que se conoce, y esto supone un tipo de verdad aproximativa, y es la verdad propiamente filosófica. Es decir, el esfuerzo del hombre por seguir su propia pista, por borrar todo lo demasiado humano en los conceptos que tiene de sí mismo. Creo que esto

siempre será así, es decir, a mi parecer, la filosofía nunca acabará haciéndose mundo, "mundanizándose", a pesar de lo que creyera Marx; nunca será algo totalmente realizado por las masas en la realidad, siempre habrá que seguir planteándose problemas. Se conservará siempre como el asombro del hombre ante sí mismo, y como la crítica de ese hombre en relación consigo mismo. Y, desde este punto de vista, la filosofía es necesariamente practica, siempre. Porque el nivel al cual se plantean esos problemas implica que si el hombre comienza a conocerse, va a rebasar esa autoconciencia y a plantearse una empresa. Yo considero que una filosofía marca su impronta sobre un hombre. Un hombre tiene una filosofía que lo caracteriza como perteneciente a una clase, a una época, etc., pero, al mismo tiempo que lo condiciona, siempre lo rebasa, porque siempre se da ese esfuerzo por ir más allá de la clase, más allá de este mundo, para plantear el verdadero problema.

—O sea, en fin de cuentas, no puede decirse que exista separación entre el pensamiento y la acción...

Sartre: No pienso que haya una diferencia que no sea histórica en la coyuntura entre pensamiento y acción. Para mí, la acción pone el pensamiento al descubierto. En un comienzo, la acción revela al mundo, al mismo tiempo que lo cambia. Dicho de otro modo: para mí no existe el pensamiento contemplativo. Existen simplemente acciones, que pueden ser de lo más elementales, y, en el interior de esas acciones que van a cambiar el mundo, una especie de descubrimiento del mundo, en tanto que se está transformándolo

—Ahora, con su permiso, quisiéramos volver a una cuestión personal. Hace un año, y se trata de un caso único, con el de Bernard Shaw, en la historia de la literatura, usted rechazó el premio Nóbel que le había sido atribuido. ¿Cuáles fueron sus razones?

Sartre: Son razones de dos tipos. Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo. La razón subjetiva se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar toda institucionalización de su función. Un intelectual ministro, por ejemplo, me parece algo cómico. Un ministro de la cultura sólo puede ser un funcionario. Pienso que no hacen falta ministros de la cultura, pero si hicieran falta, que sean funcionarios con sólida cultura, y no novelistas, por ejemplo. Considero que el prémio Nóbel es una especie de ministerio, de ministerio espiritual, si se quiere. Si a uno le dan el premio Nóbel, firma uno los manifiestos como premio Nóbel, las gentes dicen: nos hace falta la firma de fulano, porque es premio Nóbel. Todo eso, para mí, es lo contrario de la literatura. Diría incluso que si la literatura se institucionaliza, pues bien, forzosamente muere. Esa es la razón que yo llamaría subjetiva. La razón objetiva es otra. Consiste en que tal vez pueda aceptarse un premio internacional, pero sólo si lo es realmente. Es decir, si en una situación de tensión Este-Oeste, se atribuye tanto al Este como al Oeste, en función únicamente del valor de los escritores. Así ocurre con los premios Nóbel científicos. Los premios Nóbel científicos se atribuyen a rusos, a americanos, a checos, a hombres de cualquier país. Es un premio que sólo

tiene en cuenta el aporte científico de tal o cual individuo. Pero, en literatura, no ocurre así. Sólo ha habido un premio soviético. Se trata de un gran escritor, Pasternak, que merecía ese premio desde hace veinte años. Pero, ¿cuándo se le da? En el preciso momento en que se quería crear dificultades al gobierno de su país. Se trata aquí, y así lo ha entendido todo el mundo, de una maniobra. No acuso a ningún miembro de la Academia Sueca de haber hecho una maniobra: son cosas que se producen casi objetivamente, ¿no es cierto? Pero considero que no es posible aceptar un premio que no es verdaderamente internacional, que es un prémio del Oeste. Como para mí, precisamente, el verdadero problema reside en el enfrentamiento cultural del Este y del Oeste, la unidad en cierta medida contradictoria de ambas ideologías, su conflicto, su libre discusión, pienso que ese premio se dio de una manera que no me permitía acéptarlo, objetivamente.

—¿Porqué piensa usted que le fue atribuido ese premio Nóbel?

Sartre: Me fue atribuido porque soy de izquierda, pero soy al mismo tiempo un pequeño burgués del Oeste. Por consiguiente, se creaba la impresión de que el premio se daba a un hombre de izquierda, pero se daba al mismo tiempo a un pequeño burgués. ¿Por qué no se me dió ese premio durante la guerra con Argelia? Ya tenía bastante edad para recibirlo, mientras luchaba, junto a mis compañeros intelectuales, por la independencia de Argelia, contra el colonialismo. Pienso que, a pesar de mis principios, si se me hubiera dado en aquel

momento, lo habría aceptado. Si se hubiera dado a alguno de los intelectuales que luchábamos por la independencia de Argelia, habría considerado oportuno aceptarlo, porque ello hubiera manifestado el apoyo de la opinión pública a la lucha por la independencia argelina.

—¿No cree Ud. que pueda existir una organización cultural verdaderamente libre?

Sartre: Creo que puede existir una organización cultural que, en todo caso, ponga al Este y al Oeste, a los intelectuales del Este y del Oeste en mutuo contacto, y cuyos dirigentes sólo propongan una cosa: permitir una libre discusión. Esa organización existe, por cierto, y es la COMES, cuyo centro está en Italia.

—Ya que hablamos de organización cultural, surge un tema relacionado con esta problemática. ¿Qué influencia puede tener el libro de bolsillo en la difusión de la cultura.

Sartre: En lo que concierne al libro de bolsillo, me parece que estamos haciendo una experiencia bastante interesante en Francia. Las tiradas de este tipo de libros son enormes. De eso no cabe duda. Pero pienso que no deben exagerarse los resultados. Por una parte, se trata de una empresa de producción masiva, o sea, capitalista. El libro de bolsillo no llega realmente a las masas. Lo que ocurre, y ya es bastante interesante de por sí, es que desarrolla virtualidades de lectura en la pequeña burguesía. En resumen podría decirse que representa una ampliación de la lectura de las clases medias. Pero no creo que con ese sistema se llegue a la

clase obrera. Creo, por consiguiente, que es una experiencia bastante interesante para obtener el pleno rendimiento de un público virtual. Pero no es eso lo que deseo a los escritores, lo que deseo es la difusión de sus libros en todas las clases sociales.

—Mientras haya clases... Esta expresión nos remite al problema fundamental de nuestro tiempo, el problema de la supresión de la sociedad de clases. Nos remite, por tanto, a la pregunta con la cual quisiéramos terminar esta entrevista: ¿Qué es el socialismo para usted?

Sartre: Para mí, el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación. Esos hombres que, precisamente porque son metafísicamente libres —permítaseme que lo diga así— se encuentran en un mundo de explotación y de alienación que les enmascara y les roba esa libertad. La afirmación de esa libertad contra esa situación, la necesidad para los hombres de tomar en sus manos su destino, de tomarlo colectivamente, pero también individualmente; el hecho, precisamente, de que todas las condiciones de explotación pueden vincularse con esa situación de clase, eso es lo que denomino movimiento hacia el socialismo. No creo que el socialismo exista hoy en parte alguna. Creo que hay países más adelantados que otros, porque han socializado sus medios de producción, a partir del momento en que la explotación ya no tenga sentido, en ese momento podrán plantearse los hombres sus verdaderos problemas, en la igualdad. Es decir, igualdad y libertad son una sola y misma cosa. No pienso que el

socialismo sea el fin de la historia de la humanidad, ni el surgimiento de la felicidad para el hombre. Pienso que es el momento en que los verdaderos problemas se plantearán, sin ser enmascarados por otros problemas, como son los problemas de clase, los problemas económicos y de explotación. Un ruso me dijo un día, y me parece profundamente cierto, que a partir del momento en que el socialismo se halle verdaderamente instaurado, a partir del momento en que el hombre sea libre, dueño de sí mismo, a partir del momento en que actúe en la colectividad y ésta actúe sobre él, a partir de ese momento se plantarán los verdaderos problemas filosóficos y metafísicos. A partir de ese momento, el hombre llegará a conocerse a sí mismo. No considero el socialismo como un Edén, sino más bien como algo en desarrollo indefinido, que debe poner al hombre en posesión, cada vez más, de sus problemas, de su tragedia y de sus poderes de acción.

X.

MINIPRAXIS DE LA LITERATURA *

* Entrevista de Michel Contat y Michel Rybalka, *Le Monde*, París, Junio 1971.

—¿Está usted al corriente de las investigaciones actuales inspiradas por el formalismo y la retórica?

—Sí. Termino de leer, por ejemplo, el libro de Bakhtin sobre Dostoievski, pero no alcanzo a ver lo que el nuevo formalismo —la semiótica— agrega al viejo. En conjunto, lo que reprocho a esas investigaciones es que no conducen a nada, no logran su objetivo, son conocimientos que se disipan.

—En los 15 años que duró la elaboración de "Flaubert", usted debió, no obstante, reexaminar algunas de sus ideas en función de investigaciones contemporáneas.

—Es cierto que he asimilado ciertas ideas a través de lecturas indirectas, por ejemplo en el caso de Lacan. Del mismo modo que hacia 1939 creía haber asimilado a Hegel, hoy reconozco que lo conocía mal. Solo tomé contacto con Hegel después de la guerra, gracias a la traducción de Hyppolite y a su comentario. De hecho, rara vez emprendo lecturas demasiado metódicas. Un poco es el azar quien decide. Me lo mandan todo, pero solamente leo lo que me interesa. Pero creo que *Crítica* no

es la de diez años atrás, cuando era tan interesante. Los lingüistas y estructuralistas quieren tratar el lenguaje atendiendo a su exterioridad, usando los conceptos lo más alejadamente posible.

—¿Cuál es la novedad que introduce la noción de "vivido" que a menudo sustituye usted por lo que llama conciencia?

—Para mí representa el equivalente de consciente-inconsciente, es decir que no creo siempre en el inconsciente bajo ciertas formas, por más que el concepto que da Lacan sobre el inconsciente sea de lo más interesante... He querido dar la idea de un conjunto cuya superficie es por completo inconsciente y cuyo resto es opaco a esta conciencia y que, sin pertenecer al inconsciente nos resulta oculto.

Cuando muestro cómo Flaubert no se conocía a sí mismo y cómo, al mismo tiempo, se comprendía admirablemente, indico lo que llamo "Lo vivido" es decir la vida que se comprende a sí propia, sin que se marque un conocimiento, una conciencia sintética. Esta noción de "vivido" es una herramienta de la que me sirvo, pero sobre la cual aún no he teorizado. Lo haré pronto. En Flaubert, lo "vivido" es cuando él habla de las iluminaciones que tiene y que en seguida lo sumergen en la oscuridad sin que pueda reencontrar el sendero. Por un lado, está en la sombra antes y en la sombra también después. Pero, por el otro, está el momento en que ve o comprende determinadas cosas sobre sí mismo.

—¿Cómo considera usted la relación de Flaubert con el lenguaje, el problema de lo que él definía como "lo indecible"?

—Toda la relación de Flaubert con el lenguaje, la prioridad otorgada a la expresión oral sobre la escrita, la explico por lo que no quiere decir, pero que "sabe" por ejemplo sus sentimientos hacia su padre y su hermano. También hoy día es inexpresable. Flaubert descubrió un uso imaginario del lenguaje para hablar de cosas imaginarias, pero postula asimismo la incomunicabilidad de lo vivido. El tema de la no comunicabilidad es uno de los principales de la burguesía del siglo XIX y comienzos del actual. Por otra parte, ha producido obras importantes. Flaubert fue llevado a la idea de incomunicabilidad porque, a causa de su protohistoria, carece del uso del lenguaje afirmativo. Quiero decir, de paso, que me opongo radicalmente a las concepciones de Flaubert y que, en mi libro, no hago sino exponerlas. Espero que nadie se equivoque al respecto.

—Muchas veces usted habló del "descompromiso total" de Flaubert y en "Cuestiones de Método", usted se refiere a su "compromiso literario".
¿Cuáles son las articulaciones entre ambas ideas?

—El descompromiso total es el que aparece si se considera superficialmente todo lo que ha escrito. Pero en seguida se echa de ver un compromiso en segundo plano que yo llamaría político, pese a todo. Aquí se trata, por ejemplo del hombre que pudo injuriar a la Comuna, un individuo del que se sabe es propietario y reaccionario. Pero si uno

se para en eso no le hace cumplida justicia a Flaubert. Para abarcarlo totalmente, hay que remontarse hasta el compromiso profundo, por el que trata de salvar su vida. Lo importante es que Flaubert se comprometió a fondo en determinado plano, aunque ello implicase la condenación general. El compromiso literario es, en última síntesis, el hecho de asumir al mundo entero, la totalidad. Tomar el universo como un todo, con el hombre adentro, explicándolo desde el punto de vista de la nada, significa un compromiso profundo, no es solo un compromiso literario en el sentido del que "se compromete a hacer libros". Como para Mallarmé, que es un pequeño discípulo de Flaubert, se trata de una verdadera pasión, en el sentido bíblico.

—¿Por qué prefirió usted escribir "Flaubert" en vez del tomo segundo de la "Crítica de la Razón Dialéctica"?

—Ese segundo tomo supone lecturas enormes y no sé si hubiera tenido tiempo para hacerlas antes de mi muerte. Si escribo el libro, lo más seguro es que me dedique a un punto determinado de la historia.

—¿Piensa Ud. actualmente en otros dos proyectos: el de una pieza de contenido histórico y un testamento político de carácter autobiográfico?

—Solo muy difusamente. Por diversas razones debiera haber escrito ahora una pieza de téatro, pero no tengo muchas ganas. En cuanto al testamento, lo escribiré pero aún no me he trazado una línea y no sé todavía cuándo comenzaré a trabajar

en él. Por el momento, tengo una sola consigna: terminar el "Flaubert".

—¿De qué modo eso realza su programa de escritor bosquejado en plena infancia?

—Ud. sabe que los que han llegado a la mayor parte de sus ilusiones juveniles, como yo, nacieron todos hacia 1905. Lo que han reflejado, interioriza una determinada sociedad y, a partir de un momento dado, se producen dos rupturas, una en 1914-18 y la otra, mucho más completa, en 1945. Así pues, nos hemos reencontrado con otro proyecto. Todo viene de la infancia, pero, por un lado, mi proyecto actual no tiene nada que ver con el que tenía a los doce o 15 años, cuando quería ser novelista y estaba influido por el arte vagamente teñido de humanismo que defendía mi abuelo.

—O sea que usted solo ve en la literatura de hoy una "mini-praxis".

—¡Sí, pero como de todos modos ya no hay más literatura!...

—Ud. dijo una vez que "Palabras" significaba su adiós a la literatura. "El idiota de la familia" en cierto modo, ¿no puede considerarse como un retorno a esa literatura?

—Esta es la misma pregunta que me formulan siempre mis amigos izquierdistas. En la medida en que "Flaubert" es una novela, está de acuerdo con lo que sostuve anteriormente, pero en la medida en que intento dar un método más o menos revo-

lucionario —en razón de ser marxista— está en relación con mis nuevos problemas.

Hay en eso tal ambigüedad que la he experimentado plenamente y así he escrito el libro. A decir verdad, el hecho de ir a buscar a un personaje cualquiera del siglo XIX y en seguida ocuparse de lo que hizo el 18 de junio de 1838, puede calificarse de evasión. Pero mi propósito es proponer un método sobre el que se podrá construir otro método. Así pues, para mí es una obra contemporánea. Hay dos distancias: una que está en la constitución del método, y otra que es la evasión, la fuga. ¿Será por ello que he arribado a la empatía? Ciertamente, si hoy tuviera 50 años, no hubiera escrito el "Flaubert".

—¿Estaría usted dispuesto a la militancia política?

—¿Militar?... Hay otra forma más interesante de utilizar la pluma para los izquierdistas, por ejemplo en un tribunal popular o en "J'accuse"... A mi modo de ver, el intelectual de hoy debe darlo todo al pueblo. Estoy seguro de que se puede llegar lejos en esa dirección, pero todavía no sé cómo. Es una de las cosas que busco.

OTROS TITULOS
DE NUESTRA COLECCION

1

EL PSICOANALISTA
REVOLUCIONARIO
Wilhelm Reich

Wilhelm Reich intentó desarrollar una teoría social crítica basada en la concepción psicoanalítica, buscó una síntesis imposible que, en el fondo, denunciaba una sociedad que había empezado a mostrar su real contenido con el surgimiento del fascismo.

Sin embargo, fue perseguido, censurado, expulsado de la Asociación Psicoanalítica Internacional, repudiado por el Partido Comunista, acusado de loco. Murió en prisión y sus libros y elementos de laboratorio fueron incinerados.

¿Por qué?

Porque Reich fue el primero en poner el dedo en una llaga viva: seguramente denunció antes que nadie que el psicoanálisis es una ideología puesta al servicio de la sociedad de consumo y ha pasado a ser un instrumento de opresión y conformismo. Las ideas de Wilhelm Reich, analizadas sin mitos, son desmontadas y observadas, una por una, por un selecto grupo de autores en este volumen.